



الجزو الثاني من كتاب مباحث المشرقيه

٨٩٧

الجزء الثاني من كتاب المباحث المشرقية

كتاب

تصنيف الامام العالم سيد الاوائل

واوحد الافاضل امام المحققين

ومبين الحق بالبراهين الامام محمد الرازي

نور الله روحه ونور ضريحه



١٩٧

[illegible] العبد الفقير [illegible] الواثق

[illegible] من [illegible]

سنة ٩١٢

من كتب الفقير

سعد [illegible]

[illegible] علي بن [illegible] محمد جمع الله تعالى بينهم

[illegible]

سنة ٩٦٨

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا وصلى الله على سيدنا محمد واله

الفصل الخامس والاربعون في اقسام الحركة

واذ قد تكلمنا في الحركة والجوهر ماهيتها فلنتكلم في انواعها فنقول الشي اذا
وصف بالحركة فاما ان تكون الحركة غير حاصلة فيه بالحقيقة اولا بل فيما يقارنه
او تكون حاصلة فيه فالاول يسمى حركة بالعرض وان كانت الحركة حاصلة فيه
فاما ان تكون ... شيا موجودا في الجسم او يكون سبب تلك الحركة خارجا
عن ذات المتحرك والقسم الاخر هو الحركة القسرية واما القسم الاول وهو الذي
يكون مبدا الحركة قوة موجودة في ذلك الجسم وقد عرفت في باب القوى ان كل
فعل يظهر من الجسم لا بالعرض ولا بالقسر فلا بد وان يكون لقوة موجودة فيه فنقول
ذلك المبدا اما ان يكون له شعور بالحركة الصادرة عنه وهي الحركة الارادية
او لا يكون وتلك الحركة هي الطبيعية فاذا اقسام الحركة ثلثة الطبيعية والا
رادية والقسرية والتي بالعرض ولنتكلم في احكام هذه الاقسام واعلم ان كثيرا
من احكامها لا يتضح الا ببيان ان لكل جسم حيزا طبيعيا فلنسلم ذلك في هذا
الموضع الى ان نقيم البرهان عليه في باب الاجسام

الفصل السادس والاربعون في ان الحركة لا

تكون طبيعية على الاطلاق ... الطبيعة امر ثابت الذات فلو كانت
وحدها علة للحركة لكانت الحركة ثابتة الذات فلا يكون الحركة حركة هذا خلف
الثاني انه يجب ان لا يسكن الجسم في مكان اصلا وحينئذ لا يكون شي من الامكنة
مطلوبا له فلا يكون الجسم متوجها الى شي من الامكنة فلا يكون متحركا ولا ساكنا ايضا
هذا خلف بل الحق ان الطبيعة انما توجب الحركة عند مقارنة حالة غير طبيعية
بل الحق ان الطبيعة انما توجب الحركة عند مقارنة اما في الاين فكالحجر المرمي الى
فوق واما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل جدا بحر
مرضا فما دامت الحالة المنافرة باقية كانت الطبيعة محركة لترده الى الحالة
الملايمة ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة

فاذا وصلت اليه انقطع التحريك

الفصل السابع والاربعون في ان المطلوب بالحركة

الطبيعية ماذا كل حالة طبيعية فاما ان يمكن زوالها بالقسر او لا يمكن فان لم
يمكن لم تكن اليه حركة مثل مقادير الافلاك واوضاعها واحيازها واما الممكن
فعند زوال القاسر يعود الجسم بطبعه الى تلك الحالة لكن في الحركة الاينية
اشكال وهو ان المدرة اذا رميت الى فوق فاذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة
لنفس المركز اما اولا فلانه يلزم ان تكون النار الصاعدة طالبة لسطح الفلك
والارض السافلة طالبة لنفس المركز الحقيقي وذلك محال اما في النار فلان
المماس لسطح واحد لطايفة من النار واما في الارض فهو اظهر استحالة لامتناع
حصول الجسم بحيث النقطة واما ثانيا فلان الماء والنار لو طلب عين المركز
لما طفا على الارض وكذلك الهوا لو كان طالبا لمحيط الفلك لما تسفل
بطبعه عن حيز النار ولا يقال النار والهوا يطلبان جهة واحدة لكن النار
اغلب واسبق لانه لو كان كذلك لكان اذا وضعنا ايدينا على الهوا احسسنا
باندفاعه الى فوق كما اذا احسسناه في انا تحت الماء وايضا لا يجوز ان يكون
المطلوب هو المكان المطلق والا لو وقف الماء في الهوا ولو وقف الهوا تحت
الماء وايضا لا يجوز ان يكون المطلوب هو المكان المطلق والقرب من الكلية لوجهين
اما اولا فلان الحجر المرسل من راس البير وجب ان يلتصق بشفيره ولا يرسب
غورا فان الاتصال بالكلية حاصل هنالك واما ثانيا فلانا لو قدرنا صعود
كلية الارض فاما ان يصعد ذلك الحجر او لا يصعد فان لم يصعد لم يكن
مطلوبه القرب من الكلية وان صعد فاما ان يكون لانه علم صعود
كله فيصعد في الصعود وهو محال او لان كله يجذبه الى نفسه وذلك
ايضا باطل لان الشي لا ينفعل عما يشاركه في نوعه واعلم ان في هذين
الوجهين كلاما طويلا نذكره في باب ان لكل جسم حيزا طبيعيا فنقول
ولما بطلت هذه الاحتمالات الثلاثة فالحق ان يقال ان الحركة الطبيعية
تطلب الحيز الطبيعي وتهرب عن غير الطبيعي لا مطلقا ولكن مع ترتيب



الجزء

للجهات

مع اجزاء الكل مخصوص ووضع مخصوص من الجسم الفاعل للمكنات فان الجملة عينها غير مقصودة الا لحصول هذا المعنى فيها فالطلب متوجهة الى هذه واما الهرب فيصح من مقابلاتها ايضا الهرب فانه اذا كان المكان غير طبيعي ولم يكن الترتيب طبيعيا هرب عنه مثل الهواء المنتشف المحصول في اجزاء موقوعه في الهواء فان الاجزاء ينتشف الماء اشغل لشدة هرب الهواء من محيط غريب واستحالة وقوع الخلا ووجوب تلازم الصفايح فيخلفه الماء في مسام الاجزاء منصعدا فيها الهرب الهواء عنها

الفصل الثامن والاربعون في ان الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي او بسبب الطلب الطبيعي

الجوهر الثاني لانه لو لم تكن الحركة الا للهرب لم يكن بان يتحرك الى جانب اولى من ان يتحرك الى جانب اخر

الفصل التاسع والاربعون في ان الحركة المستديرة

لا تكون طبيعية بل ارادية قد عرفنا ان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وكلاهما لا يتأتى في المستديرة اما انها لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركة مستديرة فحركته عنها بعينه حركته اليها والمهروب لا يكون مقصودا فتلك الحركة ليست هربا بالطبع عن شيء اصلا فان قيل اليس ان الجرم المستقيم الحركة يطلب بحركته نقطة وعند وصوله اليها يفارقها ويهرب عنها فنقول قد بينا ان الطبيعة وحدها ليست مبدأ للحركة بل لابد من مشاركة الاحوال الغير الطبيعية ولما رجحت في القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى ومتى الحصول في حيز اخر ولما لم يبق احراجا تلك العلة لم تبق العلة فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا لشيء واحد في جهة واحدة

واما انها لا يمكن ان يكون طلبا لحالة ملائمة ثابتة لان الطبيعة اذا وصلت الجسم الى الحالة المطلوبة انقطع تحريكها فلو كانت المستديرة طبيعية كانت منقطعة والتالي باطل بما سنعرف فالمقدم مثله وايضا فلان الطلب الطبيعي لكمال ثابت لابد وان يكون على اقرب الطرق والا لكانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال فتكون متوجهة الى شيء ومنصرفة عنه وذلك محال واقرب الطرق هو المستقيم فاذا كل حركة طبيعية فهي مستقيمة وينعكس انعكاس النقيض ان كل ما لا يكون مستقيما فهو غير طبيعي فثبت ان المستديرة غير طبيعية وهي غير قسرية ايضا اما اولا فلان كل قسر على خلاف الطبيعة ولما امتنع كون تلك الحركات طبيعية امتنع ان يوجد ما يعاند الطبيعي فامتنع ان تكون قسرية واما ثانيا فلان كل قسر فلا بد وان ينتهي الى طبيعة او ارادة ومنشأ الحركات كلها هو الحركة المستديرة على ما سنعرف واذا ليست الحركة المستديرة طبيعية ولا قسرية فهي ارادية وقد ورد في القرآن ما يدل على ان حركات الافلاك ارادية حيث قال وكل في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية لاختلفت كالافعال الحيوانية فنقول الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير فانه ما لم يتغير داعية الحيوان لا يتغير افعاله فاختلاف الافعال لازم لاختلاف الاختيار لا انه لازم نفس الاختيار اذ لو كان الاختيار نفسه موجبا تغير الافعال لاستحال استمرار الفعل الواحد للمختار الا ان يقال بان كل مختار داعية فانه يجب ان يتغير داعيته وذلك ايضا باطل لان الفعل انما استمر ربما كان استمراره لاستمرار الداعية الواحدة ازلا وابدا امكن استمرار الفعل الاختياري ازلا وابدا وعن هذا قال بطليموس ان المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق

الفصل الخمسون في ان الحركات الطبيعية (المستديرة)

بأي تاويل يقال لها انها بالطبع أو بالطبيعة

لما اشتهر عند الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة ثم تقرر بالبرهان
نفي الطبيعة عنه فلا بد لذلك الاطلاق من تاويل وبيان ذلك من وجهين
الاول ان تلك الحركات ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام
فان مبدا تلك الحركة وان لم تكن طبيعية لكنه شي غريب عن ذلك الجسم
وكانه طبيعة الثاني ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت
في الحركة الاول لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك
الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا ارادة ولا اختيار
ولا امر حصل من الخارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة
ولا هو ايضا مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فان سميت مبدا طبيعة
كان لك ان تقول ان الفلك لا يتحرك الا بالطبيعة

الفصل الحادي والخمسون في ان المستديرة

اقدم الحركات بالطبع والشرف لان الحركة في الكم ان كان
بالنمو والذبول فلا يخلو عن حركة مكانية في الكم وايضا فلا بد من ورود
الغذاء عليه ونفوذه فيه وكل ذلك بالحركة المكانية وان كان بالتخلخل
والتكاثف فذلك لا يخلو عن استحالة ومتى لا توجد الا بعد حركة مكانية
وستعرف ان جميعها بالحركة المستديرة والحركات المستقيمة ايضا كذلك
لانها ذوات بداية ونهاية ولما كانت المستديرة علتها باسرها كانت
اقدم الحركات بالطبع والشرف ايضا لانها لا توجد الا بعد استكمال الجوهر
جوهرا بالفعل ولا يكون سبيلا الى فساد الجوهر ولا يزيل عنه احواله (?)
في ذاته بل الزايل هو النسبة الى الامور الخارجية ومتى ايضا باقية
كما بينا ولا يقبل الاشتداد والتنقص كما بيناه في الطبيعة من الاشتداد
اجزاء والعنصرية من الفتور اجزاء

[illegible]

الفصل الثاني والخمسون في ان الحركة المستديرة هي العلة

لحدوث الحوادث . الحوادث لا بد وان تكون اسبابا سابقة عليها فان اسبابها
لو وجدت مع عدمها كان وجود تلك المسببات عند وجود تلك الاسباب ممكنة
فتكون وجودها حين ما يوجد مستندة الى علة زايدة فلا تكون الاسباب
اسبابا بل امرا خلف وتمام تقرير هذه النكتة قد عرفته في باب العلل فثبت ان العلة
القريبة للحوادث يكون حادثة والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم
التسلسل وذلك التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بحيث يتقدم
البعض منها على البعض والاول باطل كما عرفته في باب العلل فتعين الثاني
فنقول تلك الامور اما ان يكون حوادث متعاقبة انية الوجود او تكون
زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالي الانات وهو محال وايضا فبتقدير
جواز تتالي الانات كانت الانات متعاقبة فلا يكون السابق واجبا لانتهائه
الى اللاحق فلا يكون علة له وقد فرض كذلك هذا خلف وان كانت زمانية
فتلك هي الحركة فثبت ان الحوادث لا تحدث الا بالحركة وتحقيقه انه اذا حدث في جسم
امر لم يكن فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى الجسم نسبة لم تكن فلا بد من حركة
توجب قربا بعد بعد وبعدا بعد قرب او موازاة او مماسة ويتحقق بذلك
اتصال الحوادث وزيادة التحقيق فيه ان العلة قد تكون معدة وقد تكون
موثرة اما المعدة فيجاز تقدمها على المعلول الذي هي غير موثرة في المعلول
بل تقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عنه واما الموثرة فانه يجب مقارنتها
للاثر ومثال ذلك من الحركات الطبيعية هو ان الثقيل في هويته لا ينتهي
الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده
لان يتحرك منه الى حد اخر والموثر في تلك الحركة بالحقيقة هو الثقل
ولكن لولا انتهاء المتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود
تلك الحركة لان قبل الانتهاء الى ذلك الحد استحال ان يوجب الثقل تحريكه من هناك
ولما تحرك الى ذلك الحد صار الثقيل بحيث يمكنه ان يحركه من ذلك الحد
فالحركة من ذلك الحد كانت ممتنعة الصدور عن الثقل لما كانت بعيدة

لانها

عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور قريبة ومن القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فمن امثلة هذا المعنى قولنا الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية ان من اراد المضي الى الحج فان تلك الارادة الكلية تكون سببا لحدوث ارادة جزئية مترتبة يكون كل واحد منها مقربا الى الاخرى فانه لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويكون انتهاؤه الى ذلك سببا لان يحدث قصد آخر جزئي الى ان يتحرك منه الى الحد الذي يليه والمؤثر في وجود تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث واذا عرفت ذلك فنقول ان لهذه الحوادث سببا قديما ازليا هو الواهب للصور ولكن فيضه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وذلك الاستعداد يتم ما لم يكن انما يكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى يكون كل سابق علة لان يستعد المادة لقبول اللاحق فاذا لا يمكن ان يحدث شيء من الاشياء الا بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتلك الحركة ايضا حادثة فلا بد قبلها من حركة اخرى فاذا لا غنى عن وجود حركة لا بداية لها والحركات المستقيمة لها بداية فاذا لا بد من حركة مستديرة ومما يدل على ذلك ما سنعرف بعد ذلك من ان الزمان ليس له بداية ونهاية وتعرف انه متعلق بالحركة وقد عرفنا ان الحركات المستقيمة ذوات بداية ونهاية فالحركة التي لا تكون كذلك هي المستديرة وسنجيب عن شبه المنكرين لذلك في باب الزمان

الفصل الثالث والخمسون في الحركة الشوقية

تلقاء المتحرك من الناس من فسر ذلك بالحركة الصادرة عن مبدا في جسم متحرك من شانه ان يفعل افعالا مختلفة فعلى هذا التفسير النبات متحرك من تلقاء نفسه والفلك ليس كذلك فانه ليس من شانه ان يفعل افعالا مختلفة ومنهم من اشترط فيه ان يكون له مع ذلك ان لا يتحرك فان اخذ هذا مطلقا لم يكن الفلك كذلك وان اعتبر انه

ان شاء لا يتحرك ولا يشترط من شانه ان يشاء لا يتحرك دخل فيه الفلك فان الفلك وان استحال عليه ان لا يشاء الحركة لكن يصدق عليه انه لو لم يشا الحركة لا توجد ومنهم من لم يشترط الا كون الحركة صادرة عن الارادة وعلى هذا التفسير النبات غير متحرك من تلقاء نفسه وبالجملة فهذا بحث لفظي ولكل واحد ان يفسره بما شاء

الفصل الرابع والخمسون في بيان ان كل جسم فلا بد وان يكون فيه مبدا حركة وضعية

نقول ان كل جسم لا يكون فيه مبدا ميل فان حركته يجب ان تقع لا في زمان وبيانه وهو ان كل جسم ميله الى مكان اشد فتحريكه عن مكانه اصعب ضرورة ان الشيء لا يكون مع العائق كهو لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه ميل اصلا وحركه محرك فتلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان ومحال ان تقع في زمان لانا لو حركنا جسما آخر ذا ميل الى مكان كانت حركته تقع في زمان اطول من زمان عديم الميل بسبب ذلك الميل الذي هو عائق عن هذه الحركة ولنقدر ان زمانه عشرة امثال زمان عديم الميل كلما كان الميل اضعف كانت الحركة القسرية اسرع فلو قدرنا جسما ليس فيه من الميل الا عشر الميل الاول وجب ان يكون زمان تلك الحركة عشر زمان الحركة الاولى لكن زمان حركة عديم الميل ايضا عشر زمان الحركة الاولى فيكون زمان عديم الميل وذي الميل واحدا ولو قدرنا ميلا يكون نصف عشر الميل الاول وجب ان يكون زمان حركته نصف عشر زمان حركة ذي الميل الاول فيكون الحركة مع العائق اسرع من الحركة لا مع العائق وذلك محال وانما امكننا تقسيم الزمان بانه قسمة بينا والمقاومة على اي مرتبة اردنا لما قد ثبت ان الزمان يقبل القسمة ابدا وان المراتب الممكنة القابلة للزيادة والنقصان غير متناهية ولما بطل هذا القسم لزم ان يقال ان حركة عديم الميل حصل لا في زمان وذلك ايضا محال فاذا ما لا يكون فيه ميل يمتنع ان يكون متحركا وفي هذه الحجة مباحث تشبه

المباحث المذكورة على مثل هذه الحجة في باب الخلا فلا نعيدها ثانيا حجة ثانية على
ذلك وهو انا سنقيم الحجة على ان كل جسم طبيعي فله حيز معين وان اقتضاءه
لذلك الحيز لقوة موجودة فيه زايدة على جسميته فاذا اخرج ذلك الجسم عن
ذلك الحيز فتلك القوة لابد وان تحاول اعادة الجسم الى ذلك الحيز فاذا في كل جسم
مبدا حركة وحجة ثالثة وهو ان المقسور على الحركة المستقيمة والمستديرة يختلف
عليه تاثير الاقوى والاضعف من حيث ان القوي مطاوع والضعيف معاوق
وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم بل لمعنى فيه يطلب البقا على من المكان
او الوضع فدل ذلك على ان كل جسم يقبل النقل القسري عن مكانه او عن
وضعه ففيه مبدا ميل

الفصل الخامس والخمسون في ان الجسم الواحد لا يجتمع فيه مبدا ميل مستقيم ومستدير

انه لا يجوز ان يكون في الجسم الواحد مبدا حركة مستقيمة ومبدا حركة
مستديرة حتى انه عند كونه في حيزه الطبيعي يتحرك على الاستدارة وعند
كونه خارجا عنه يتحرك الى الاستقامة لانه عند حصول مبدا الميل المستقيم
اما ان يكون فيه مبدا الميل المستدير او لا يكون فان لم يكن فعند حصوله
في ذلك الحيز وجب ان لا يحصل ايضا اللهم الا اذا قيل انه حدث فيه ذلك الميل
لكنه حينئذ لا يكون غريزيا له بل يكون تابعا لحصوله في مكانه الطبيعي
وذلك لا يوجب مثلا عن حالة الى حالة مثلها ولا مهربا عن الشي الى مثله ولا يمكن
ان يقال القوة النفسانية مقتضاها التحريك على الاستدارة لانا نخبر
بان التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم الا وله بحسب طبعه مبدا ميل لازم
له فان قيل اليس ان الطبيعة تقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير الحيز الطبيعي
والسكون اذا كان في حيزه الطبيعي فلم لا يجوز ان يقال الطبيعة تقتضي
الميل المستقيم في بعض الاجسام اذا كان خارجا عن حيزه الطبيعي
والميل المستدير اذا كان في حيزه الطبيعي فنقول الطبيعة في اقتضا السكون

يجوز ان يتوقف على الحصول في الحيز الطبيعي واما في اقتضاء الميل المستدير فلا
يجوز ان يتوقف عليه لان اجزاء المكان متشابهة ومن الممتنع ان يكون الحصول
في المكان مما يقتضي زوال الاعن حالة الى حالة يشابهها من كل الوجوه فكلامهم
ان الجسم الذي فيه مبدا مستدير لو كان فيه مبدا ميل مستقيم لوجب ان يكون
عند حركته المستقيمة متحركا على الاستدارة لكن الاستقامة والاستدارة
على ما عرفته لا يقبلان الزيادة والنقصان وما كان كذلك يستحيل ان
يحصل من امتزاجهما شي متوسط بينهما فاذا يكون الجسم متوجها بحركته
المستقيمة الى ذلك الحيز ومنصرفا عنه بحركته المستديرة دفعة واحدة
وذلك محال فثبت ان كل ما كان فيه مبدا ميل مستقيم يستحيل ان يكون
فيه مبدا ميل مستدير

الفصل السادس والخمسون في الحركة القسرية

ونعني التي يكون سببها خارجا عن المتحرك وذلك مثل المرمي والمرفوع فنقول
الاقوال الممكنة فيه ان المحرك اما ان يكون موجودا في المتحرك المقسور او يكون
خارجا عنه فان كان موجودا فيه فاما ان يكون باقيا الى اخر الحركة او لا
يكون فان كان غير باق فهو الذي يقال ان كل حركة تولد حركة اخرى وان كان
باقيا فهو الذي يقال ان القاسر افاد الجسم قوة بها يتحرك واما ان لم يكن
المحرك موجودا فيه فلا محالة يكون جسما فاما ان يكون على سبيل ان جسما
قدامه يجذبه او على سبيل ان جسما خلفه يدفعه فالمذاهب الممكنة منه
اربعة الاول قول من يقول الهوا المتقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمي
بقوة الثاني قول من يقول القاسر يدفع الهوا والمرمي جميعا لكن الهوا الطف
فيندفع اسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه الثالث قول من قال المحرك
يفعل حركة وتلك الحركة تولد اخرى وهلم جرا الرابع قول من يقول
المحرك يفيد المتحرك قوة محركة الى جهة مخصوصة ثم ان تلك القوة لا تزال
تضعف بمصادمات الهوا المخروق الى ان يصير مغلوبا للطبيعة فتستولي
الطبيعة وتعيد الجسم الى حيزه الاصلي والحق هذا الاخير ولمنكريه شكان

الاول ان القوة المحركة الى فوق هي صورة النار فلو وجدت في الحجر هذه القوة لكانت
عرضا في الحجر وقد كانت جوهرا في النار فالشيء الواحد يكون عرضا وجوهرا
الثاني لو كان المحرك لها قوة لكان محال فعلها في الابدان لكن ليس كذلك
لان الحركة القسرية تشتد في الوسط ونقول اما المذهبان الاولان
وهما الجذب والدفع فباطلان لان الحركة الجاذبة والدافعة ان لم يثبتا
بعد مفارقة المحرك القاسر فللحركة القسرية علة غيرهما وان بقيتا فالكلام
في احتياجهما الى العلة كالكلام في نفس الحركة القسرية ثم نقول قول
من قال الهوا للطافته يندفع اسرع فيجذب الجسم الموضوع فيه باطل
من وجهين الاول ان حركة الهوا لو كانت اسرع من حركة السهم لكان
نفوذه في الحائط اشد من نفوذ السهم فيه وليس كذلك فان الهوا تدفعه
الاجسام القائمة في وجهها واما السهم فقد نفذ فان قيل السبب في ذلك
النفوذ ان الذي يلي نصل السهم قد ضعف والذي يلي فوقه بعد على قوته
فنقول يلزم ان يكون السهم اسبق من الهوا ولكن الهوا اسبق منه
عندهم وايضا فلو كان السهم اسبق من الهواء لم يكن المنفذ له في الحائط
الهوا الذي قدامه ومنهم لا يقولون بان الهوا الذي خلفه يدفعه فلعل
السبب فيه ان السهم يجذب الهوا الذي خلفه ثم ان ذلك الهوا المجذوب
يدفعه دفعا اقوى من ذلك الجذب وحينئذ يكون المجذوب اشد انجذابا
من الجاذب الملازم له وذلك محال الثاني هو ان الهوآء انما يمنع
الاثقال المحمولة فيه عن الرسوب بحركة شديدة يصير لها مقاوما
لحرق الثقل والرياح اذا امسكت على اغصان الشجرة هشمتها مع انه
لا يعمل السهم لو وضع فيها فالهوا الذي ينقل الحجر الكبير اذا كان
احرى بان يقرب الصغار وجب ان يكسرها ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه
واما المذهب القائل بالتوليد فباطل لانه يوجب كون الحركة الثانية
معلولة للاولى عند عدمها واذا بطلت المذاهب الثلاثة بقي ان يكون الحق
هو الرابع فاما الذي قالوه من ان تلك القوة تكون جوهرا وعرضا فالجواب

يبقيا

الاجسام

عنه ان الصورة المقومة للنار هي مبدا الميل الصاعد واما مبدا الميل
الصاعد في الحجر فيجوز ان يكون مغايرا للصورة النارية لجواز ان يكون الواحد
بالنوع له علتان مختلفان واما ان الحركة القسرية تشتد في الوسط
فقد ذكرنا علته في باب الميل وبالله التوفيق

الفصل السابع والخمسون في اقسام الحركة القسرية

اما في الاين فقد تكون خارجة عن الطبع فقط مثل جر الحجر على وجه الارض
وقد يكون مع ذلك مضادا للذي بالطبع كتحريك الحجر المرمي وايضا فقد
يكون بالجذب وقد يكون بالدفع واما الحمل فهو بالمرمية اشبه والتدوير
القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في
الشبكة المذابة فان الجزء المستقر منه تغلبه الحرارة فيصعده بالاغلا فاذا علا
حدث فيه ميل الى جهته الطبيعية وانما يستقر عند مقارنة المستقر ولاجل
استيلاء القوة عند المقارنة ما كان منع الحجر النار الصعب من اسالته واذا
حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال الى اسفل وغشي مستقره
وقد عرض لما كان اسفل مثل ما عرض له من التصعد فحدثت حركة مستديرة
يكون انتشارها لا على المستقر بل فيما بين العلو والمستقر واما الدحرجة
فربما كانت عن سببين خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع
او جذب كالكرة التي ترمى من العلو واما في الكم فالزيادة مثل العظم
الكائن بالاورام والسمن المحلل وفي التخلخل فكانبساط ما في القارورة
اذا مصت مصا شديدا والنقصان فكالذبول يكون بسبب الامراض واما الذي عن الشيخوخة
فانه بالقياس الى طبيعة العالم طبيعي وبالقياس الى ذلك الشخص
خارج عن الطبيعي واما في الكيف فالاستحالة الطبيعية في الحال
والملكة مثل الصحة الحاصلة بالبحران وفي المحسوسات مثل الماء الحار اذا
استحال بطبعه والقسرية كاستحالة الماء الى الحر واما الوضع القسري
فهو كما تحني الخشب المستقيم بالقسر فانه اذا خلي سبيله من غير كسر او رض
رجع الى الوضع الاول واما الكون فقد يكون طبيعيا مثل تكون الجنين والنبات

من المشي والسرور وقد يكون قسريا مثل الحرارة النار بالقدح والفساد قد
يكون طبيعيا مثل الموت الهرمي وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او بالسم

الفصل الثامن والخمسون في ما هو علة الحركة

القسرية. ظاهر كلام الشيخ يدل على ان ذلك هو الميل فانه قال اصح المذاهب
مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك. اقول ان عنى بالميل نفس المدافعة
فهي لا تكفي في الحركة القسرية لان المدافعة الحاصلة بالقاسر لا تبقى بعد مفارقته
وان عنى به علة المدافعة فالامر كما قال وتحقيق القول فيه انا بينا في الفصول
السالفة ان الموجود الواحد يستحيل ان يشتد وينتقص بل المشتد والمنتقص
هو الموضوع في ذلك الغرض وهاهنا الميل الغريب اما ان يضعف بمصادمات الهوا
المخروق او لا يضعف فان لم يضعف وجب بقاؤه وان لا يعود المرمي الا بعد
مصاكة سطح الفلك وان ضعف فلا يخلو اما ان يكون ذاته باقية عند
الضعف او لا تكون ومحال ان تكون ذاته عند المدافعة تبقى مع
الانتقاص كما تعلم وان لم تبق فالميل الاول قد عدم وحدث ميل اخر وعند ذلك
نقول لا بد وان يكون هناك ميول متوالية فان لم يكن لكل واحد منها وجود
الا في الان لزم تتالي الانات فاذا لا بد وان يبقى كل واحد منها زمانا ثم يكون
عدمه في الان الذي يوجد فيه الميل المعاقب له ولا حاجة هاهنا الى فرض
انين ينعدم في احدهما الميل الاول ويوجد في الثاني الميل الثاني حتى يلزم
سكون بينهما بل كما ان الصورة الكائنة تحدث في ان فساد الصورة
الفاسدة فكذلك هاهنا لكن يبقى اشكال واحد وهو ان الميل الاول
لما عدم فما السبب لحدوث الميل الثاني فان كان هو الميل الاول لزم
ان يكون المعدوم علة وهو بعينه مثل مذهب اصحاب التولد وعند لوجود
هذه الاشكال تغلب على الظن ان الاشبه وجود قوة محفوظة الذات
في جميع زمان الحركة من غير ان يقع فيها اشتداد وتنقص وتكون الميول
متبدلة وتكون القوة في اعطاء الميول القسرية كالطبيعة في اعطاء الميول
الطبيعية بقي اشكال واحد وهو ان تلك القوة اذا كان لا يضعفها تواتر

مصادمات الهوا المخروق ومصاكاته لم تبق باقية كما كانت في اول الامر
فالذي يعدمها فنقول القوة انما تكون قوة اذا كان من شانها التاثير فاذا
بلغ الهوا عندها الاندفاع الى القدام في التلبد والتصلب الى حد لا يقبل
تاثير تلك القوة انعدمت القوة فهذا ما عندي في هذا الباب

الفصل التاسع والخمسون في الحركة التي بالعرض

الشيء اذا لم يتبدل احواله بل تبدلت احوال ما يقارنه فاذا نسب تغير مقارنه
اليه كان ذلك الحركة بالعرض فلنتكلم اولا في الحركة العرضية الاينية والوضعية
فنقول المتحرك بالعرض في الاين قد يكون بحال يصح عليه الحركة الاينية وقد
لا يصح عليه ذلك اما الذي يصح عليه ذلك اما في الاين فكالمنقول في الصندوق
وهو ساكن او القاعد في السفينة والسفينة بنقلة واما في الوضع
فكالكرة التي تكون في جوف كرة اخرى وتكون ملتصقة بها بحيث يمتنع تبدل
النسبة التي بينهما فاذا تحركت المحيطة ولم تتبدل نسبة المحاط
الى المحيط لم يتبدل الوضع الذي لها بالقياس الى المحيط لاستمرار تلك النسبة
وبقائها وتبدل الوضع الذي لها بالقياس الى غير تلك الكرة المحيطة لتبدل
المحاذيات التي كانت لها الى تلك الاشيا واما المتحرك بالعرض الذي ليس
من شانه ان يتحرك فهو مثل الصور والاعراض الحالة في الجسم فانها تكون
مختصة بالاحياز تبعا لاختصاص الجسم بها وفي الاشارة اليها تبعا للاشارة
الجهة ح الى الجسم فاذا تحرك الجسم وتبدلت المحاذية بالاشارة تبدلت الاشارة ايضا
الى تلك الاعراض فيقال عند ذلك انها تحركت واما الشيء الذي لا يكون
جسما ولا حالا في الجسم استحال ان يقال انها متحركة بالعرض واذا عرفت
ذلك في الحركات المكانية والوضعية فاعرفه في سائر الحركات فانه يقال
للشيء انه يسود بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسم
اخر يقارنه وان كان هو هو بالذات لكن لمغايرة بالاعتبار كقولنا البنا
اسود فان السواد ليس موضوعه الجسم مع البنائية بل نفس الجوهر
وقد يقال الموضوع الموضوع ايضا مثل ان الجسم موضوع للسطح والسطح

يلون فاتصاف الجسم بالسواد يكون بالعرض واما الحركة في الكم فلم يعتبروا فيها مثل هذا الاعتبار

الفصل السادس في الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك

كثير يتوهم ان التحريك عبارة عن نسبة الحركة الى الفاعل والتحرك عبارة عن نسبتها الى المنفعل وهو باطل لان نسبتها الى الشيء وصف له لا لغيرها والتحريك وصف الفاعل فاذا التحريك نسبة للفاعل الى الحركة والتحرك نسبة للمنفعل اليها وان كانت نسبتها اليهما لا ينفك من نسبتهما اليها

الفصل السابع في احوال العلل المحركة

المحرك كما علمت قد يكون بالطبيعة وقد يكون بالارادة وقد يكون بالقسر وقد يكون بالعرض وكل ذلك اما بالذات واما بالعرض واما قريبا واما بعيدا واما كليا واما جزئيا واما خاصا واما عاما واما بالقوة واما بالفعل واما بسيطا واما مركبا والمحرك بالذات فاما ان يكون بواسطة او لا بواسطة والواسطة لا يخلو اما ان يكون متحركا من تلقاء نفسها او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون متصلة بالمحرك كيد الانسان وتسمى اداة واما ان لا يكون متصلا به ويسمى آلة وربما لم يميز في الاستعمال بين مفهوم اللفظين وان كانت الواسطة تتحرك من تلقاء نفسها ثم يكون له محرك فالاولى ان يكون ذلك المحرك غاية له مثل المحبوب او ضد الغاية مثل المخوف والمهروب وايضا فالمحركات اما ان لا يكون متحركة او تكون فان كانت متحركة فلابد من الانتهاء الى ما لا يكون متحركا لاستحالة الدور والتسلسل والشيء الذي هو اول المحركات المتحركة يجب ان نتكلم فيه فنقول ان كل متحرك فلابد فيه من قوة تكون مبدا قريبا لتلك الحركة فان سبب تلك الحركة الخاصة ليست هو الجسمية العامة ولا هو خارج لان ذلك الخارج ان كان جسما كان لا اول المحركات المتحركة جسم آخر محركا فلا يكون هو الاول بل الذي حركه وان كان ذلك المحرك الخارجي مجردا لم يتخصص هو بقبول تلك الحركة عن ذلك المجرد الا اذا تميز عن ساير الاجسام بخصوصية

وتكون تلك الخصوصية هي المبدا القريب لتلك الحركة ويكون المفارق مبدا بعيدا وذلك هو الحق فالحركة من هذا الوجه دلت على وجود المفارق

الفصل الثامن في المناسبات بين المتحركات والمحركات

فلنضع محركا ومحركا ومسافة وزمانا وليبحث المحرك على انه مبدا الحركة طبيعية وعلى انه مبدا جذب وعلى انه مبدا دفع وعلى انه حامل ولنتأمل ما يلزم من اصناف المناسبات فلنضع محركا حرك متحركا في مسافة زمانا ولننظر هل نصف المحرك يحرك المتحرك بعينه في ذلك الزمان نصف تلك الحركة او اقل او اكثر فنقول من الناس من زعم ان التنصيف يؤدي بالمحرك الى ان لا يحرك وبالمتحرك الى ان لا يتحرك وحينئذ لا يستمر في هذه المناسبات وقد ابطلنا ذلك فيما مضى وان كان كذلك صح لنا وجوب النظر في هذه المناسبات اما اولا فمن المحركات ما اذا نصف لم يبق له قوته مثل الحيوان واما ثانيا فلان ذلك لو كان ممكنا فانه لا يجب ان لا يكون نصف المحرك قويا على شيء من التحريك مثل السفينة التي يحركها مائة نفس في يوم واحد فرسخين لا يلزم ان يقدر الخمسون على نقلها شيئا بل يجب ان يكون لكل واحد من تلك الاجزاء في الاعداد مثل النقرة الحادثة في الصخر عن مائة قطرة فانه لا يجب ان يكون لكل واحد من القطرات تاثير في النقر بل لابد من تاثير في الاعداد وذلك بان يصير الصلابة اخرى في الضعف فاذا تكامل الضعف بسبب القطرات فحينئذ تحصل النقرة من القطرة الواحدة التي تكون بعد ذلك فان فرضنا التنصيف في المتحرك فالمشهور ان المحرك يحرك نصف المتحرك في ذلك الزمان في ضعف المسافة او يحركه في تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وهذا ليس بحق اما في المحرك الطبيعي فانه متى تنصف المحرك لا بد وان تنتصف القوة المحركة لان قوة نصف الجسم نصف قوة كل الجسم واما في الحامل فيجوز ان لا تفي قوته بان يقطع نصف تلك المسافة فضلا عن كونه فارغا عما اذا كان معه نصف المحمول واما الرافع الرامي فربما عرض انه يفعل في الاثقل اشد مما يفعل في

الاخف فيفعل في الضعف اشد مما يفعله في النصف فلا تبقى تلك النسبة
على ان المرمي لا يتشابه السرعة والبطوء في حدوده بل المتأخر منه ابطأ
ويقال ان الوسط منه اقوى فلا يكون هذه النسبة محفوظة وكذلك الجاذب
فان الجاذب اما ان يجذب بان يجر المجذوب واما ان يجذب بالقوة التي فيه ولتلك
القوة حد اليه ينتهي تأثيرها في المجذوب فما خرج من ذلك لا يلزم ان يؤثر فيه
فلا يلزم ان يكون كلما جعلنا المتحرك اضعف ان يكون جذبه من المكان
البعيد اسهل فان فرضنا التنصيف في الزمان فالمشهور ان ذلك المتحرك
ذلك المتحرك في نصف ذلك الزمان في نصف تلك المسافة وهو غير واجب
فانه ليس يلزم ان يتساوى المقطوع في نصفي زماني المرمي لا في القسري ولا
في الطبيعي كما علمت من اختلاف الحركة في السرعة والبطوء واما المتحرك
في نصف المسافة فالمشهور والحق على قياس ما ذكرنا واما اعتبار نصف
المحرك مع نصف المتحرك فالمشهور حفظ النسبة ولكنا بينا ان المحرك
يحتمل ان لا يكون قابلا للتنصيف وبتقدير احتماله لذلك فيحتمل ان يكون
تحريك النصف للنصف انقص من تحريك الكل للكل فان تزيد القوة بسبب
من اسباب اشتداد … واما نصف المحرك في نصف الزمان فالمشهور
حفظ النسبة والحق فيه ما علمت وكذلك القول في نصف المحرك في
نصف المسافة وانت تعلم التضعيفات من التنصيفات وقد يقع اعتبار
هذه المناسبات بين المحرك والمتحرك والحركة والمسافة والزمان من حيث
هي متناهية وغير متناهية فاي قوة اذا تناهى تناهى الاخر لا من هذه
الجهة … متطابقة متقابلة ولو كان واحد منهما متناهيا والاخر
غير متناه لما بقي التقابل فهذا اخر كلامنا في الحركة فلنتكلم الان في الزمان
واحكامه

الفصل الثالث والستون في وجود الزمان

من الناس من انكر ان يكون للزمان في الخارج وجود واحتج عليه بامور اولها
ان الزمان لو كان موجودا لكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم فان لم

يكن منقسما لم يكن منقضيا فيلزم ان يكون الحاصل في هذا اليوم حاصلا في زمان
الطوفان بل يكون حاصلا حين كان معدوما فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاع
التقدم والتأخر بين الموجودات وذلك باطل بالبديهة وان كان منقسما كان
غير حاصل بجميع اجزائه والا عاد المحال بل هو منقض سيال فيكون منه ماض
ومستقبل وهما معدومان لا محالة واما الحاضر فان كان منقسما وهو منقض
كان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون الحاضر حاضرا هذا خلف وان
لم [يكن] منقسما كان ذلك هو الان وهو محال اما اولا فلان الان طرف الزمان والشيء اذا
لم يكن موجودا في نفسه امتنع ان يكون له طرف موجود واما ثانيا فلانه غير
متميز … مشترك بين الفائت وبين ما سيوجد فيكون الان سببا لاتصال المعدوم
بالموجود هذا خلف واما ثالثا فلان ذلك الان اما ان يبقى واما ان لا يبقى
ومحال ان يبقى لانه لو كان سيالا كان منقسما فلا يكون الشيء الواحد باقيا
وان لم يكن سيالا كان الحاصل في اخره والحاصل في اوله حاصلا دفعة وهو
محال واما ان يعدم فان كان عدمه … عاد المحال وان لم يكن بينهما
زمان فقد تتالى انان ويلزم من تتالي الانات وجود الجزء الذي لا يتجزأ كما
ثبت الحجة الثانية لو كان الزمان ثابتا لكان لاجل ان الحركة من حيث هي
حركة محتاجة الى الزمان والحركة من حيث هي محتاجة الى وجود حركة
اخرى والا لزم التسلسل واذا كان كذلك فكل حركة فهي من حيث هي
هي مستتبعة زمانا كما ان كل حركة فهي من حيث هي هي مستتبعة
مكانا واذا وجدت الحركات معا كانت ازمنتها متعاقبة يمتنع ان يثبت المع
قبلا او بعدا وتلك هي المعية الزمانية فاذن لتلك الازمنة زمان محيط
بها وذلك المحيط ايضا يكون مع تلك الازمنة فيكون هناك زمان اخر محيط
بها والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم وجود ازمنة يحيط بعضها
بالبعض لا الى نهاية والازمنة تابعة للحركات فهناك حركات مختلفة يحيط
بعضها بالبعض ومعنى لا محالة للمتحركات محيطة بعضها بالبعض لا الى نهاية
فيلزم منه وجود اجسام بغير نهاية وذلك محال الحجة الثالثة لو كان

الزمان موجوداً لكان منقسماً ايضاً لا على ما بيّنّا فيكون لا محالة بعض اجزائه
قبل البعض وتلك القبلية ليست بالذات لوجوه الحلية اما اولاً فلان العلة واجبة
الحصول مع المعلول وها هنا الجزء القبل ممتنع الحصول مع الجزء البعد واما ثانياً
فلان الجزء الذي فرض علة اما ان يكون عليته لماهيته او للوازم ماهيته
او لعوارض ماهيته والاولان يوجبان ان يكون العلة مخالفة للمعلول
والا لكانت علة لنفسها فاذاً كل جزء يفرض في الزمان فهو مخالف في
الماهية للجزء لكن الاجزاء التي يمكن فرضها فيه غير متناهية فتلك
الاجزاء حاصلة بالفعل لان امتياز الامور المتخالفة بالماهية لا يتوقف
على الفرض والاعتبار وحينئذ لكن محال لان كل واحد من تلك الاجزاء غير
قابل للقسمة والا لكانت الاجزاء الممكنة متميزة بالفعل فلا يكون
اجزاء وقد فرض كذلك وحينئذ يلزم تركب الزمان من الآنات المتتالية ويلزم
منه تركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية واما ان كانت علية الجزء
المتاخر من جملة العوارض المفارقة فهو محال اما اولاً فلان كل ما كان كذلك
كان جائز الزوال فاذا كان ممكناً ان يكون الامس غداً والغد امس وذلك
محال واما ثانياً فلان الجزء المتقدم اذا كان ممكناً ان يكون هو بعينه متاخراً
كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك القول
في الجزء المتاخر فيلزم ان يكون للزمان زمان وهذا خلف فثبت ان تقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض ليست بالذات ولا بالطبع ولا بالشرف لعين ما
ذكرنا ولا بالمكان لان الزمان ليس بمكاني فهو اذاً بالزمان لان اصناف
التقدم ليس الا هذه باتفاق الفلاسفة فاذاً للزمان زمان ثم الكلام فيه
كالكلام في الاول فيكون لكل زمان زمان الى غير النهاية الحجة الرابعة هو ان
المعقول من الزمان الامر الذي يكون به تقدم الاشياء بعضها على بعض
وتاخر بعضها عن البعض والتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم
والمتاخر معاً فهذا المعنى لو ثبت لكان متعلقاً بالحركة بالادلة التي ذكرها
اصحاب ارسطاطاليس لكن هذا المعنى قد يوجد في الموضع الذي يستحيل

فيه وجود الحركة فان الباري تعالى لا شك انه موجود مع كل حادث يحدث ويكون
قبله لكل واحد من تلك الحوادث قبل حدوثها ومعالماً عند حدوثها فاذا قطعنا
النظر عن ساير انواع التقدم اعني التقدم بالعلية وبالشرف وبالطبع وجدنا
النظر الى انه سبحانه وتعالى كان موجوداً مع عدم هذه الحوادث وهو الآن
موجود مع وجودها كانت قبليته لها تارة ومعيته لها اخرى من هذا الاعتبار
المخصوص كقبلية ساير الاشياء بعضها مع بعض ومعيتها فاذا كانت هذه
القبلية والمعية حاصلتين في حقه تعالى مع استحالة حصول الحركة والتغير
علمنا ان حصول التقدم والتاخر من هذا الوجه لا يتوقف على وجود
الزمان المتعلق بالحركة ولا يندفع هذا الكلام بما قاله الشيخ وهو ان
معية المتغير مع المتغير يكون بالزمان ومعية الثابت مع المتغير بالدهر
فيكون الدهر محيطاً بالزمان ومع الثابت بالسرمد فيكون السرمد
مبايناً للزمان واما الدهر فهو محيط به لانا نقول هذه تهويلات خالية عن التحصيل
والتحقيق اما اولاً فلانا لما رأينا تقدماً وتاخراً ومعية لبعض الحوادث مع بعض
ثم اختلفنا في ان هذه العوارض هل هي لاجل الزمان الذي هو مقدار الحركة
ام لا فلما رأيناها ثابتة حيث لا تثبت فيه الحركة اصلاً علمنا ان ثبوت
هذه الامور غير متعلق بالزمان الذي هو مقدار الحركة واما ثانياً فلان
هذا الذي يثبتونه اما ان يكون امراً وجودياً في الخارج او لا يكون فان لم يكن
له ثبوت في الخارج بطل القول بالزمان لانه لما جاز ان تكون المعية بين
الثابت وبين ما ليس بثابت لاجل امر ليس بموجود في الخارج جاز ان تكون
معية المتغير مع المتغير لاجل امر ليس بموجود في الخارج وان كان الدهر
موجوداً في الخارج فاما ان يكون ثابتاً او يكون منقضياً فان كان ثابتاً
استحال ان ينطبق على الزمان المنقضي اذ لو جاز ان يتقدر الزمان
المنقضي بالدهر الثابت جاز ان يتقدر الحركة بالدهر وحينئذ لا يحتاج
الى الزمان وان كان بالمتغير ويتجدد به جاز ان يتجدد الامور الثابتة ويتقدر
بالزمان وحينئذ لا يحتاج الى الدهر فثبت ان التقدم والتاخر والمعية على

الوجه المخصوص لا حاجة بنا الى وجود مقدار الحركة فانما ابطل القول بالزمان
الحجة الخامسة ان الزمان لو كان موجودا لكان مقدارا للحركة فالادلة التي
ذكر منها ان سلوكها ليس على ذلك ولكنه يستحيل ان يكون مقدارا لان الحركة
لها معنيان احدهما الكون في الكون في الوسط وهو حاصل في الان ولا
تعلق له بالزمان اصلا ولا قدر وقد صرح الشيخ بذلك في باب الحركة واما ثانيا فلان
كل ان يفرض فانه يوجد الجسم فيه عند كونه متحركا حاصلا في الوسط
واما الحركة بمعنى قطع المسافة فهما لا وجود لها في الخارج على ما بينه
الشيخ فاذا كان الزمان متعلق الوجود بها ومتى لا وجود لها في الخارج
كان الزمان متعلق الوجود بما لا وجود له في الخارج فلا يكون للزمان وجود
في الخارج ولما تبين ذلك ظهر ان الحق ان وجود الزمان كوجود الحركة
بمعنى القطع وكما ان الذهن لما ارتسمت فيه صورة المتحرك عند كونه
في المكان الاول ثم قبل زوال تلك الصورة ارتسمت صورته عند كونه
في المكان فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد
وان لم يكن لذلك وجود في الخارج فكذلك الزمان وجوده في الذهن
فقط فان للمتحرك فيما بين بداية المسافة ونهايتها الكون القريب لا يوجدان
دفعة في الخارج بل يوجد في النفس صورتاهما معا مع صورة الواسطة
فحينئذ يشعر الذهن بجميع تلك الامور على انها امر واحد لكن ليس لذلك
وجود في الخارج كما ليس للحركة واما الامر الموجود في الخارج
فليس الا امور متجددة موهوم لمتجدد معلوم ازالة الابهام كما يقال
اتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم
فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام ولو ان الموقت قرنه
بحادث اخر مثل قدوم زيد لصلح ذلك صلوح طلوع الشمس لكن طلوع
الشمس لما كان اعم واعرف واشهر كان بهذا التوقيت اولى فهذا ما يمكن
ان يقوله نفاة الزمان وان كان اكثره غير مذكور في الكتب واعلم اني
الى الان ما وصلت الى حقيقة الحق في الزمان فليكن هذا مقطع من هذا الكتاب

استقصاء القول في ما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة الضعيفة
تعصبا لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فمن الجهال لا افعله في كثير من
المواضع وخصوصا مع هذه المسئلة **وحاصل** ما ذكره
الشيخ في الجواب عن الشبهة الاولى ان قال سلمنا ان الزمان ليس موجودا في الان
ولا في الماضي ولا في المستقبل ولكن لم قلتم انه لو كان موجودا لكان وجوده
اما في الان واما في الماضي واما في المستقبل لان الوجود المطلق اعم من
الوجود في الان او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من كذب الاخص كذب
الاعم اليس انه اذا قيل لو كان المكان موجودا اما في المكان واما في طرف
منه كان هذا قولا كاذبا فكذلك اذا قيل لو كان الزمان موجودا لكان
وجوده اما في الماضي واما في المستقبل واما في الان الذي هو طرفه وجب ان
يكون قولا كاذبا بل الزمان موجود مع انه ليس موجودا في الماضي ولا في
المستقبل ولا في الان لانا لا نعني بالزمان الا الامكان المفروض بين مبدا
المسافة ومنتهاها الذي يمكن ان يقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص
من السرعة فان لم يكن الزمان موجودا لم يكن هذا الامكان موجودا ولما
عرفنا بالضرورة ان هذا الامكان موجود علمنا ان الزمان موجود وان
لم يكن وجوده حاصلا في الماضي او المستقبل او الان هذا حاصل ما قاله
الشيخ ولكنه مع ذلك مشكل فان اثبات الوجود للشيء مع انه لا يكون
موجودا في الحال ولا انه كان موجودا في الماضي ولا انه سيصير موجودا في
المستقبل متعذر اليس ان الشيخ نفسه لما بحث عن مفهوم قولنا الحركات
الماضية غير متناهية فقال ان عنى به ان الحركات الماضية امور موجودة
موصوفة بوصف اللانهاية فذلك كاذب لانها لو كانت موجودة لكان
وجودها اما في الماضي او في المستقبل او في الحال ولما لم يكن لذلك المجموع
من حيث هو مجموع وجود في احد هذه الاوقات الثلاثة فهو غير موجود اصلا
فاذا كان الشيخ يستنتج من نفي حصول الشيء في الماضي وفي المستقبل وفي
الحال نفي حصوله مطلقا فكيف زعم هاهنا ان الشيء قد يكون موجودا وان لم

يمكن وجوده في احوال الاوقات الثلاثة وبالجملة فكل من رجع الى نفسه علم ان
الشيء الذي لا ثبوت له لا في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ولا تمكن الاشارة
اليه في وقت من الاوقات انه الان قد حصل فالحكم بثبوته مع ذلك محال فانه
لا معنى للعدم الا ذلك واما قوله ان الحصول في الماضي او الحال او المستقبل
كل ذلك اخص من مطلق الحصول ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فهو
ضعيف لان كل واحد من هذه الاقسام وان كان اخص من مطلق الحصول
الا ان العقل لما حصر مطلق الحصول في مجموع هذه الاقسام لزم من نفي
ارتفاعها ارتفاع مطلق الحصول كما ان الواجب والممكن لما كان
كل واحد منهما وان كان اخص من مطلق الوجود الا ان العقل لما حصر مطلق
الوجود فيهما لا جرم لزم من ارتفاعهما باسرهما ارتفاع الوجود فكذلك
ما نحن فيه وبالجملة فمتى حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة فانه يلزم من
ارتفاع تلك المواضع باسرها ارتفاع تلك الطبيعة والذي يمكنني ان
اقوله في دفع اصل الشبهة ان اعارضها بالحركة فان الحس دل على وجودها
وشاهد بكونها موجودة في الاعيان مع ان التقسيم الذي ذكره قايم بعينه
في الحركة ولكنا قد بينا ان الحركة لفظة تطلق على معنيين احدهما الحركة
بمعنى القطع وقد بينا ان ذلك لا وجود له في الاعيان فاما الزمان الذي
هو الامر الممتد الذي يكون مطابقا للحركة بمعنى القطع فيستحيل ان يكون
له وجود في الاعيان والاخر الحركة بمعنى الكون في الوسط وهو من جملة
الامور التي يمكن حصوله في الان وهو امر واحد ثابت مستمر من اول المسافة
الى اخرها والحركة بمعنى القطع امر وهمي انما يحصل بسبب استمرار ذلك
المعنى من اول المسافة الى الاخر فيجب ان نعتبر في الزمان ايضا كذلك وهو
ان يقال الامر الموجود في الخارج امر غير منقسم وهو مطابق للحركة
بمعنى الكون في الوسط ثم كما ان الحركة بمعنى الكون في الوسط تفعل الحركة
بمعنى القطع فكذلك في الامر الغير المنقسم تفعل سيلانه الزمان وكما
ان الحركة بمعنى القطع لا وجود له في الاعيان فالزمان الذي هو امر ممتد

الحادث
منقسم لا وجود له في الاعيان ايضا وهو الذي اثبتناه وجودا في الاعيان
من الزمان هو الذي يسمى بالان السيال فهذا ما يمكنني ان اقوله في هذه الشبهة غايته
واما الشبهة الثانية فالجواب عنها ان الزمان مقدار للحركة ولكن وجوده
لا يتعلق بكل حركة فان من الجائز ان يكون المقدار الواحد يتقدر به امور
كثيرة بعضها بواسطة البعض واذا كان ذلك جايزا والذي ذكرتموه يمنع من والرابعة
ان يكون لكل حركة زمان على حدة وجب الجزم باستحالة ذلك القطع بان وجود
الزمان متعلق بالحركة التي هي اقدم الحركات ثم ان ساير الحركات تتقدر به فان قيل
فاذا قدرنا ان تلك الحركة لا توجد لزم بقاء ساير الحركات خالية عن الزمان
حتى لا يكون جزء منها متقدما على الاخر فحينئذ لا تكون الحركة حركة هذا خلف الحركة
فنقول الحركة الاولى لا تعدم الا وقد عدم الجسم الاول الذي هو الفاعل للجهات
ومتى عدم ذلك الجسم استحال ان يكون للاجسام المستقيمة الحركة وجود
فما ذكرتموه مبني على مقدمات ممتنعة فلا يلتفت اليها الا ان يعتمد على مجرد
التوهم الكاذب ولكن ذلك لا يوجب شبهة صادقة واما الشبه الثلاثة
التي نحن ذكرناها فسنذكر في خلال الكلام ما يمكن ان يقال على كل واحد
منها فلنبين الان ابطال قول من جعل الزمان عبارة عن التوقيت فنقول
حاصل التوقيت راجع الى معية بين حادثين وتلك المعية ليست هي
نفس الزمان اما اولا فلان الزمان الواحد توجد فيه معيات كثيرة ولا توجد في الواحد
الزمان ازمنة كثيرة واما ثانيا فلان المعية ليس نفس ما سمي المعيتين اما
اولا فلان المعية امر لا يختلف باختلاف المواضع واما الاشياء التي تعرض
لها المعية فهي امور مختلفة واما ثانيا فلان المعية امر اضافي لا تستقل
بنفسها بل هي عارضة لغيرها ومعروضها لا محالة غيرها ولا يجوز ان
تكون المعية لازمة للامر الذي عرضت له المعية لان الشيء الذي عرضت
له المعية يمكن ان تعرض له البعدية والقبلية لا تبقى مع البعدية والجسم
فاذا تلك المعية غير لازمة لماهية المعية فهي اذا من العوارض ولكن ذلك
لاجل حصول الشيئين في زمان واحد فاذا كانت تلك المعية معلولة للزمان

امتنع ان يكون هي نفس الزمان واما ثالثا فلانه لو كان زمان حصول الشي الحادث
الذي كان معه عبارة عن الوقت الذي يوقت مليكن الغد عبارة عن شي معين
يحدث معه حادث اخر فلو فرض حصول ذلك الشي في اليوم لكان الغد حاصلا
في اليوم فبطل ما قالوه من جعل التوقيت نفس الزمان وبالله التوفيق

الفصل الرابع والستون في اختلاف مثبتي الزمان

في حقيقته المثبتون منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا اما الجاعلون
له جوهرا فمنهم من جعله جوهرا مجردا ومنهم من جعله جسما واما الذين جعلوه
عرضا فقد اتفقوا على انه عرض غير قار بل عرض سيال وذلك اما الحركة واما
عرض اخر غير الحركة فهذا هو تفصيل المذاهب فلنذكر الان حجة كل فريق
اما الذين يجعلونه جوهرا مجردا فمنهم من زعم انه واجب الوجود لذاته لان الزمان
يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود
بيان الصغرى انا لو فرضنا عدم الزمان لكان عدمه لا محالة بعد وجوده وتلك
البعدية بعدية زمانية فهو موجود عندما فرض معدوما فاذا فرض
عدمه يوجب لذاته وجوده وذلك محال فقد لزم من فرض عدمه لذاته
لا لغيره محال فهو واجب لذاته بل نقول الموجود الذي يجب وجوده سوى الزمان
اذا حاولنا بيان امتناع عدمه احتجنا فيه الى زمان منفصل فاما اذا حاولنا
بيان امتناع الزمان كفانا في بيان امتناع ذلك مجرد تصور حقيقة الزمان
وحقيقة العدم لان الزمان لا يعقل عدمه الا اذا عقل حصول عدمه بعد
وجوده وتلك البعدية لا تتقرر الا بالزمان فاذا عدم الزمان لذاته
يوجب وجود الزمان ليتحقق بسببه بعدية العدم فثبت ان تجويز العدم
على الزمان متناقض في نفسه واما تجويز العدم على سائر الامور التي
تعرض واجبة فانه وان كان محالا الا انه غير متناقض فاذا كان الشي
الذي يلزم من فرض عدمه محال مع واجبا وان لم يلزم التناقض من فرض
عدمه فالزمان الذي يلزم المحال من فرض عدمه ويلزم التناقض فهو
اولى بالوجوب واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه

جوهر قايم بنفسه غني عن الموضوع ثم الحركة ان حصلت فيه ووجدت لاجزايها
اليه نسبة سمي زمانا وان لم توجد الحركة فيه فهو الدهر والجواب ان
الزمان متقض والا لكان الشي الذي حدث الان فهو قد حدث في زمان الطوفان
وحينيذ لا يكون شي من الاشيا قبل شي وكل ذلك يرفعه الحس واذا كان
متقضيا استحال ان يكون واجب الوجود لذاته لان واجب الوجود يستحيل
عليه العدم فضلا عن ان يكون تقضيه وسيلانه واجبا واما الذين
يجعلون الزمان جسما فهم الذين زعموا ان الزمان هو الفلك لان كل شي في الزمان
وكل شي في الفلك وهذا لا يقتضي ان يكون الزمان فلكا بل يقتضي ان يكون
بعض ما في الزمان موجودا في الفلك على الصغرى كاذبة فان الفلك شي
وليس في الفلك واما الذين يجعلون الزمان نفس الحركة فقد احتجوا بامرين
احدهما ان الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل والحركة ايضا كذلك وجوابه
ان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان لصحة اشتراك المختلفات في بعض
الامور الثاني انه لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان كما في حق اصحاب
الكهف وكذلك المنائم في البحر يستغرق الزمان لا محالة الحركة عنه منه
وبالعكس المغتم يستطيل الزمان لبقا اثر الحركة في حسه واعلم انه لا يلزم
من ملازمة الزمان والحركة في بعض المواضع اتحادهما بل يمكننا ان نفرق
بينهما من وجوه الاول انه قد يكون حركة اسرع من حركة او ابطا منها
ولا يكون زمان اسرع من زمان ولا ابطا بل اطول واقصر الثاني انه قد تكون
حركتان معا ولا يكون زمانان معا الثالث ان الحركتين المختلفتين
قد يجتمعان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد السريع هو الذي
يقطع المسافة في زمان اقصر ولا يصح ان يقال في حركة اقصر وحكم
الحركة الفلكية منه بعينها واذ قد اشرنا الى المذاهب الفاسدة في الزمان
فلنشتغل بتحقيق المذهب الحق فيه

الفصل الخامس والستون في اثبات الزمان

الحجة الاولى كل حركة تعرض في مسافة على مقدار من السرعة واخرى معها

على مقدار ما من السرعة وابتدأتا معاً فانهما يقطعان المسافة معاً وان ابتدأت
احداهما ولم يبتدئ الاخرى لكن تركا معاً فان اخراهما تقطع دون ما يقطع
الاولى وان ابتدأ معهما بطيء وانتهيا الى الاخرى الترك وجد البطيء قطع اقل والسريع
قد قطع اكثر واذا كان كذلك كان بين اخذ السريع الاول وتركه امكان قطع
مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطء معين وبين اخذ السريع وتركه
امكان اقل منه لكن بتلك السرعة المعينة بحيث يكون هذا الامكان جزءاً
من الامكان الاول فاذا كان هذا الامكان قابلاً للزيادة والنقصان فيكون
وفيه شكوك احدها انكم بنيتم اثبات الزمان على صحة وجود امكان
وجود امكان وجود حركتين يبتدئان معاً وينتهيان معاً وهذه المعية
لا يمكن تفسيرها الا بالمعية في الزمان فاذا لا يمكنكم اثبات الزمان الا بهذه
المعية ولا يمكنكم اثبات هذه المعية الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور
وثانيها وهو انكم بنيتم دليلكم على صحة وجود حركتين احداهما اسرع
والاخرى ابطأ والسرعة والبطء لا يمكن اثباتهما ولا تعقلهما الا بعد اثبات
الزمان وتعقله فيلزم الدور ايضاً وثالثها وهو انكم لما حاولتم الجواب
عن قول من يقول الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان والقابل للزيادة
والنقصان له بداية فللزمان الماضي بداية فقلتم في الجواب عنه ان الزمان
الماضي غير موجود بمجموعه في وقت من الاوقات وما لا يكون موجوداً
لا يصح عليه الحكم بالزيادة والنقصان فاذا كنتم تمنعون من صحة الحكم
بالزيادة والنقصان على هذا الامكان عند محاولة الخصوم بيان تناهيه
فكيف تحكمون عليه الان بقبول الزيادة والنقصان عند محاولة اثباته
وهل هذا الا تناقض والجواب اما عن الاول والثاني فلا يتم الا بان نقول
ان العلم باصل وجود الزمان علم اولي بديهي والمطلوب بالبرهان ليس
كونه موجوداً بل المطلوب حقيقته المخصوصة وهو كونه مقداراً
للحركة وكذلك قال الشيخ في النجاة اذا كان يوجد في هذا الامكان
زيادة ونقصان متعينان وجب ان يكون هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة

قال الشيخ ما انتج من قبول هذا الامكان للزيادة والنقصان كونه امراً وجودياً
بل انتج فيه كونه مقداراً ممكناً مطابقاً للحركة فظهر انه ليس الغرض من هذا البرهان
اثبات اصل وجوده بل تحقيق ماهيته واذا عرفت ذلك فنقول العلم بابتداء الحركة
وانتهائها وكونها سريعة وكونها بطيئة يكفي فيه العلم بوجود الزمان والعلم
بوجود الزمان اولي بديهي والذي يبتنى تحقيقه على هذه الامور هو تحقيق
ماهية الزمان لا تحقيق وجوده واما الشك الثالث فنقول لا يلزم من ان لا يكون
لمجموع اجزائه وجود ان لا يكون قابلاً للزيادة والنقصان فانا نعلم ان الحركة
من اول المسافة الى اخرها اكثر منها الى نصف المسافة مع انه لا وجود لمجموع
اجزاء الحركة فكذا هاهنا ولكن يبقى على هذا ان يقال اذا كان الامر كذلك
فليحكم بان صحة الحكم على الشيء بالزيادة والنقصان لا يتوقف على كونه موجوداً
وذلك مما يقدح في الاصول الكثيرة فليتفكر فيه ولنرجع الى حيث فارقناه فنقول
هذا الامكان منقسم وكل منقسم مقدار او ذو مقدار فهذا الامكان لا يعرى
عن مقدار وليس هذا المقدار نفس السرعة والبطء لان الحركة من اول المسافة
الى اخرها مساوية لنصف تلك الحركة في السرعة والبطء مخالفة لها في
المقدار فاذا مقدار هذه الحركة زائد على سرعتها وبطئها فنقول هذا المقدار
ليس هو مقدار المسافة لان المتحركات قد تتفق في مقدار المسافة وتختلف في
مقدار هذا الامكان فان الذي يقطعه السريع مثلاً في نصف ساعة يقطعه
البطيء في ساعة وقد يتفق المتحركات في هذا الامكان وتختلف في مقدار المسافة
مثل ان الساعة الواحدة اذا قطع السريع فيها فرسخاً قطع البطيء فيها
رمية وليس ايضاً مقدار المتحرك قال الشيخ في النجاة هذا المقدار لو كان مقداراً
للمادة لكان يزداد بزيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر
واعظم وهو منكر قاله وفيه نظر لان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في
الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل هو في الاسرع اقل مما في
الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل فاذا الصحيح ان
يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان يزداد المادة بزيادته فيلزم

ان يكون الا انقص لان هذا المقدار في الانقص اكثر فثبت ان هذا المقدار
مغاير لمقدار المسافة ولمقدار المتحرك وهذا المقدار ليس امرا قائما بنفسه
لانه متقض فهو في موضوع كما ثبت فاذا هذا المقدار في الموضوع فلا يخلو
اما ان يكون مقدارا لنفس الموضوع او لهيئة فيه والاول باطل والا لازداد
الموضوع بزيادته وانتقص بانتقاصه فهو اذا مقدار لهيئة فلا يخلو اما ان
يكون مقدارا لهيئة قارة او لهيئة غير قارة والاول باطل لان مقدار الهيئة
القارة لا بد وان يكون قارا فهو اذا مقدار عرض غير قار وهو الحركة
وذلك هو المطلوب الحجة الثانية ان الشيء اذا كان له وجود مع عدم
شيء اخر ثم صار ذلك المعدوم موجودا فاذا اعتبر الشيء الاول من حيث
انه كان مقارنا للعدم فهو بهذا الاعتبار يكون متقدما عليه واذا اعتبر
من حيث ان وجوده مقارن لوجوده فهو بهذا الاعتبار معه فنقول نحن
نعقل بضرورة العقل ان الاب متقدم على الابن بهذا المعنى فتقدمه عليه
اما ان يكون هو نفس ذاته واما ان لا يكون والاول باطل اما اولا فلان
تقدم الاب على الابن امر اضافي واما ذات الاب وجوهره فليس امرا اضافيا
واما ثانيا فلان جوهر الاب قد يوجد مقارنا لجوهر الابن فيكون بهذا الا
عتبار لا قبلا له واذا جوهر الاب قد يوجد مع معيته للابن واما قبليته
للابن فلا توجد مع معيته له فاذا قبلية الابن زائدة على ذاته فنقول
هذه القبلية ليست من الاوصاف اللازمة لذاته لانا قد بينا ان ذاته
قد توجد عند زوال هذه القبلية عنه وذلك عند كونه مقارنا لوجود
الابن فاذا كون قبلية الاب وصف زائد على ذاته وانه غير لازم له
فنقول هذا الوصف ليس عبارة عن مجرد اعتبار وجود الاب وعدم
الابن لانا اذا اخذنا وجود الاب مع العدم الذي حصل للابن بعد وجوده
فههنا قد اعتبرنا وجود الاب وعدم الابن وليس الاب بهذا الاعتبار
متقدما على الابن بل متاخرا عنه وبالجملة فاعتبار الوجود قد يكون
موجبا للتقدم تارة وللتاخر تارة فعلمنا بهذا ان اعتبار كون الاب متقدما

على الابن ليس هو اعتبار وجود الاب وعدم الابن كيف كان فاذا هذه
القبلية وصف زائد على وجود الاب وعدم الابن وهو وصف اضافي يستدعي
محلا وقد بينا ان عروض القبلية والبعدية للاب ليس لذاتيهما فاذا لا بد
لغيرهما فان كان عروض القبلية والبعدية بذلك الغير ليس لذاته بل بسبب
غيره وعلى كل حال لا بد وان ننتهي الى ما يكون عروض القبلية والبعدية
لذاته لاستحالة التسلسل ولا نعني بالزمان الا الذي يكون جزء منه لذاته
قبل جزء وجزء منه لذاته بعد وعلى معنى ان الشيء الذي يكون موصوفا بالقبلية
يستحيل لما هو هو ان يصير بعدا والشيء الذي يكون موصوفا بالبعدية
يستحيل ان يكون قبلا واما سائر الاشياء فكل ما كان منها مطابقا للجزء
القبل من الزمان كان قبلا وما كان منها مطابقا للجزء البعد من الزمان
كان بعدا فالاب لما طابق وجوده وجود الجزء المتقدم من الزمان كان
متقدما والابن لما طابق وجوده وجود الجزء المتاخر من الزمان كان متاخرا حتى
لو كان الحاصل في الجزء المتاخر من الزمان حاصلا في الجزء المتقدم منه
مثلا يكون الانسان الذي وجد في الزمان المتاخر كان قد وجد في الزمان
المتقدم والانسان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يوجد في الزمان
المتاخر كان الانسان المتقدم متاخرا وكان الانسان ~~المتقدم~~ المتاخر واما
الزمان فانه يستحيل ان ينقلب الجزء المتقدم منه متاخرا والمتاخر متقدما
واذ قد فرغنا من اثبات الزمان فلنتكلم في احكامه

الفصل السادس والستون في ان الزمان يستحيل ان يكون له طرف بالفعل

زعموا ان الزمان لا يمكن ان يكون له بداية ولا نهاية لوجوه الاول ان كل
ما كان محدثا فلما بينا ان وجوده بعد عدمه وعدمه قبل وجوده وهذه
القبلية ليست هي نفس العدم الذي حكم عليه بالقبلية فقط لان العدم
قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد وليست هي ايضا نفس الوجود والعدم

من غير اعتبار شيء آخر لأن العدم قد يحصل للشيء بعد وجوده وليس ذلك
العدم قبل فإذا كون العدم قبل هو أن عدم الشيء مقترن بزمان ووقت
ثم وجود ذلك الشيء عقيب تقضي ذلك الوقت فإذا قبل الزمان زمان باعتباره
يكون العدم الذي فيه قبلا للزمان فإذا الزمان ليس لكليته بداية وكذلك
أيضا ليس لكليته نهاية وإلا لكان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية
عبارة عن حصول عدمه في زمان متأخر عن زمان وجوده فبعد الزمان
زمان فإذا ليس لمطلق الزمان نهاية ولما ثبت أن الزمان من عوارض الحركة
والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة يجب أن يكون كالقول
في الزمان وعند هذا قال المعلم الأول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه
من حيث لا يشعر به فإن قيل هذا تمسك بالألفاظ وإلا فصلا ونحن بالحقيقة
لا نسمي العدم السابق قبلا بل القبلية مناط مقدرة كما أنا نتوهم
أن خارج العالم حيزا وحيزا وإن كان ذلك بالحقيقة ومما كان فنقول
إن هذا تخييل النفس بالأماني فإن العقل يدرك ببديهته ترتبا بين العدم
والوجود وليس ذلك الترتب بالعلية لأن العدم لا يكون علة للوجود ولأن
العلة والمعلول لا يستحيل تقارنهما دفعة والعدم والوجود يستحيل
تقارنهما دفعة ولا بالطبع أيضا لهذا الكلام وكما أنه ليس بالشرف
والمكان فتعين أن يكون بالزمان وبالجملة فنحن لا نعني بالزمان إلا هذا
النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم أنه ليس وجود الزمان
بعد عدم وهو المطلوب وإن حصل كان الترتب الزماني حاصلا وأما
الفرق بين ذلك وبين الأحياز المتوهمة خارج العالم فظاهر لأن الجسم
في كونه متناهيا لا يتوقف على حصول حيز خارج عنه وأما في كونه
محدثا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم فإن قيل تقدم بعض أجزاء
الزمان على البعض ليس بالعلية ولا بالطبع وإلا لزم أن يكون
الجزء المتقدم مخالفا للجزء المتأخر ويلزم منه المحالات المذكورة في الفصول
السالفة ولا أيضا بالشرف والمكان ولا أيضا بالزمان وإلا لزم التسلسل

فهو إذا نوع آخر لا يقتضي الزمان فإذا أعقل هذا النوع من التقدم في الزمان
بحيث لا يستدعي زمانا آخر فليعقل ذلك أيضا في تقدم عدم الزمان على
وجوده حتى لا يلزم أن يكون ذلك التقدم زمانيا وسيأتي حله في الوجه الثاني
الحجة الثانية قالوا كل محدث فإن فاعل وجوده سابق على عدمه فإما أن
يكون معنى هذا السبق هو وجوده فقط وذلك باطل لأنه موجود مع
الخلق وكونه متقدما على لا يبقى عند كونه مع الخلق وإما أن يكون معناه
وجوده وعدم الحوادث معا فقط وذلك باطل لأن الحوادث قد تكون معدومة
بعد ولم يصح بهذا الاعتبار أن يقال إن الخالق قبل الخلق فإذا المفهوم من
هذا السبق شيء ثالث وهو أنه كان موجودا مع زمان لم توجد فيه هذه الحوادث
ثم وجدت هذه الحوادث بعد تقضي ذلك الزمان وهذا التقدم ثابت لله
تعالى من الأزل إلى الأبد فهذا الزمان موجود من الأزل إلى الأبد فإن قيل هذا
يوجب أن يكون الزمان زمانيا وأن يكون الله تعالى زمانيا وكلاهما
ممتنع بيانه وهو أن الله تعالى كان مع غير هذا اليوم ثم كان مع هذا
اليوم وذلك يوجب أن يكون كونه مع اليوم بسبب زمان فيكون للزمان
زمان وللباري زمان وهو محال وجوابه تقدم الله تعالى على الزمان المعين إن كان
أيضا بسبب الزمان لأن الزمان المعين لما لم يكن موجودا في الأزمنة
المنقضية مع الباري لا جرم أنه كان الباري متقدما عليه وأما التسلسل
الباطل فغير لازم لأن كل زمان متأخر فهو إنما كان متأخرا لأنه لم يوجد
مع الباري في الزمان المتقدم وذلك باطل يوجب أن يكون الحكم على
كل زمان بكونه متأخرا متوقفا على وجود زمان آخر قبله والتسلسل
على هذا الوجه غير باطل بل هو نفس المذهب فإن قيل التسلسل لازم
من وجه آخر وهو أنه إذا كان تقدم الباري تعالى على الزمان المعين لأجل
الزمان لزم أن يكون معيته مع الزمان لأجل زمان آخر فيلزم منه أزمنة
غير متناهية معا بعضها ببعضها دفعة وهو محال فنقول كون الزمان
مع الباري لو ثبت له لنفسه لا لأمر منفصل ولهذا المعنى لا يعقل الوقت

ثبت

المعين واقعا الا على ذلك الوجه فان الساعة لا يتصور الا الساعة ويستحيل
وقوعها قبل هذه الساعة او بعدها فانها لو حدثت لا حين ما حدثت لم يكن
هذه الساعة بل غيرها فظهر ان وقوعها كما وقعت من الواجبات ووقوعها
تقتضي المعية مع البارى فاذا الوقت المعين المقارن لوجود البارى مقارن
له لذاته لا لامر منفصل فاذا لا يلزم التسلسل في الازمنة واما ساير الحوادث
التي نحكم عليها بالمعية والتقدم والتاخر فليست معيتها لذاتها وعينها فان كل
شي سوى الزمان يفرض وقوعه مع البارى امكن ان يتصور ذلك الشي بعينه
قبله او بعده فظهر ان كون الزمان مع البارى لا يقتضي زمانا اخر وان
كون ساير الحوادث مع البارى يقتضي زمانا محيطا وهذا هو الجواب عن
الاشكال على الوجه الاول وذلك لان كل جزء من الزمان يقال له انه تاخر
عن جزء اخر فانما يقال له انه متاخر لانه لم يوجد مع الجزء السابق من
الزمان فان قيل لزم ان يكون ذلك التقدم بسبب زمان اخر فجوابه ما
ذكرنا من انه متى كان التقدم والتاخر في الزمان من لوازم ماهيته
لم يحتج الى زمان اخر واما ساير الحوادث فلما لم يكن معيتها وتقدمها
وتاخرها لماهياتها لزم ان يكون بسبب اخر مغاير لها فان قيل فالزمان اذا
كان لذاته متقدما ومتاخرا وكل ما كان كذلك فهو من المضاف فالزمان
مجرد اضافة نقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتاخر بل هو
مقدار قابل للزيادة والنقصان يقتضي التقدم والتاخر لذاته فهو
لذاته من مقولة الكم وهو مقدار متصل ولكنه لذاته يقتضي ان يكون
معروضا للتقدم والتاخر وفرق بين ما لا وجود له الا مجرد كونه متقدما
ومتاخرا وبين ما له وجود اخر مغاير لذلك الا ان ذلك الوجود لما هو
هو يقتضي هذين الوصفين وقوله يلزم ان يكون البارى زمانيا
نقول لما بينا ان الزمان لذاته لا لغيره مع البارى لم يكن معية
البارى مع الزمان محتاجة الى زمان اخر لان المعية انما يثبت من
الجانبين واذا استغنى احد الجانبين عن زمان اخر محيط بهما فكذلك

الجانب الاخر يكون مستغنيا عنه فهذا ما يمكن ان يقال في هذه الشكوك
وحاصله ان الزمان لذاته متقدم بعضه على البعض فحينئذ يعود ذلك
الشك وهو ان اجزاءه لا بد وان يكون مخالفة بالماهية ويعود المحالات
التي ذكرناها قبل ذلك فليتفكر فيه الحجة الثالثة هو انه لو لم يكن ثم كان
فقولنا لم يكن اما ان يكون اشارة الى عدمه بالقياس الى مدة منقضية واما
ان يكون بالقياس الى مجرد العدم الصرف ومن الثاني محال لانه لو كان
العدم بالقياس الى العدم الصرف حدوثا لكان البارى تعالى حادثا لانه
معدوم في المعدوم فعلمنا ان قولنا لم يكن اشارة الى عدمه بالقياس الى
مدة منقضية و المنقضية ثابتة للحدث من الازل فالمدة ثابتة من الازل الحجة
الرابعة لو كان الزمان محدثا لكان اما ان يتميز حين حدوثه عما ليس هو
حين حدوثه واما ان لا يتميز ومحال ان لا يتميز لانه يلزم ان يكون حدوثه
مقارنا للا حدوثه وهو محال وان كان متميزا فلا يخلو اما ان كان ذلك
التميز مترتبا على الحدوث وهو محال لان صحة حدوثه مترتبة على امتياز
حين حدوثه عن حين لا حدوثه فلا يجوز ان يكون امتياز احد الحينين عن
الحين الاخر موقوفا على الحدوث والا لزم الدور فاذا الحينان متميزان
بانفسهما وما كان كذلك فهو امر موجود ولانه قابل للاقل والاكثر
والازيد والانقص فهو كم متصل غير قار بالذات وهو الزمان فاذا
الزمان غير محدث حدوثا زمانيا فان قيل العالم اذا كان متناهيا كان
له حيث وحيز معين وليس تعين ذلك الحيز بسبب وجود العالم لان
وجود العالم موقوف على وجود ذلك الحيز واذا ذلك الحيز ممتاز في نفسه
عن ساير الاحياز فاذا الاحياز الفارغة امور وجودية متقدرة متحيزة
فيكون جسما او جسمانيا فتكون الاجسام غير متناهية وحله في
البرهان الخامس الحجة الخامسة لو كان الزمان حادثا لكان فرض
حركتين معا وتبتدئ ينتهي اخراهما الى ابتدا العالم بعشر دورات والاخرى
ينتهي بعشرين دورة اما ان يكون ممكنا او ممتنعا فان امتنع فذلك

الامتناع ان كان عايدًا الى المقدور لزم انتقال الشي من الامتناع الى الامكان
وان كان عايدًا الى القادر لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما ممتنع
فاذا امتناع هذا الفرض ممكن فلا يخلو اما ان يمكن ان تبتدي الحركتان العظمى والصغرى
وتنتهيا معًا او لا يمكن والثاني ظاهر انه غير ممكن والا لما كانت احداهما
اعظم من الاخرى وقد فرض كذلك هذا وان قبل حدوث العالم امتداد لا يمكن
ان يحصل فيه الا عشر دورات وامتداد اخر ابعد من الاول بحيث يمكن
ان يحصل فيه عشرون دورة وذلك الامتداد لا محالة يكون امرًا
وجوديًا قابلًا للزيادة والنقصان فيكون كمًا وقد دل للناقل (?) على ان مثل
هذا الامر يجب ان يكون مقدارًا للحركة والحركة من عوارض هذا الجسم
فيلزم من قدم هذه المدة قدم الحركة والجسم فان قيل ان العدم حركتين
وامكان وجودهما لا يقتضي الا امكان وجود الزمان فكيف حكمتم بانه
لا بد وان يكون الزمان موجودا قلنا لان الحركة وان كانت غير موجودة
الا ان امكانها محقق وامكانها على الوجه المفروض امكان قابل للتقدير
فان الحركة العظيمة المفروضة يمتنع وقوعها في المدة التي تقع فيها
الحركة الصغرى والتفاوت بين المدتين حاصل سواء وجدت الحركتان او لم
توجد فنحن نستدل بامكان وجود الحركتين على وجود المدتين ثم بعد
ذلك نستدل بوجود المدة على وجود الحركة فان قيل يمكننا ان نتصور
كرة محيطة بالعالم بحيث يكون بين سطحها الظاهر وسطحها الباطن
المماس للسطح الذي هو السطح الاعلى من العالم ذراع ويمكننا ان
نتصور بحيث يكون بين سطحيه ذراعان وهذا المفروض ان كان ممتنعًا
لزم انتقال الشي من الامتناع الى الامكان وانتقال الخالق من العجز
الى القدرة واذا كان ممكنًا فلا يخلو اما ان يوجد الجسم العظيم في
حيز الجسم الصغير وهو محال لانه حينئذ لا يبقى التفاوت في المقدار
وقد فرض كذلك خلف فحينئذ يتحقق خارج العالم امتدادات قابلة للتقدير فيكون
كمًا وذلك كم فيكون خارج العالم جسم فالاجسام غير متناهية وكل

اذا امكن؟

وكل ما ذكرتموه في دفع هذا الكلام فنحن نذكره في دفع حجتكم فنقول ان
الكرتين المحيطتين بالعالم على الوجه المفروض محال فلا جرم انه امر (?) الى المحال
وقولكم يلزم منه انتقال الشي من الامتناع الى الامكان فهو مغالطة
لان جسمًا اخر اعظم من العالم لما كان ممتنعا فهو ممتنع ابدًا واما تقدير
وجود الحوادث قبل ان حدثت لو لم يكن ممكنا لكان ممتنعا لزم دوام
امتناعها ولا مقدار نقلب الذي كان ممتنعا الى الامكان وهو محال وهو
بعينه جواب عن الشك الثاني المورد على الوجه الرابع واحتج المثبتون
للزمان اولا زمانيا ابا موراو (?) لنا ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية بيان
الصغرى من وجوه اما اولا فلان الحوادث الماضية التي الى زمان الطوفان
اقل من الحوادث التي الى زماننا بمقدار ما بين الطوفان وزماننا واما ثانيا فلان
الدورات الماضية اما ان تكون شفعًا او وترا وكيف ما كان فهو ناقص
عن العدد الذي فوقه واما ثالثا فلان عودات القمر لا شك انها اكثر من
عودات زحل والمشتري واما رابعا فلان الدولات الماضية لو كانت
غير متناهية لكانت الابدان البشرية الماضية غير متناهية فكانت
النفوس البشرية غير متناهية لاستحالة التناسخ فكانت النفوس
البشرية الموجودة في زماننا غير متناهية لوجوب بقاء النفس البشرية
لكن عدد النفوس البشرية الموجودة في زماننا قابل للزيادة والنقصان
فان النفوس التي كانت موجودة في زمان الطوفان لا شك انها اقل
عددا من النفوس التي في زماننا وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان
فهو متناه فالنفوس البشرية الموجودة متناهية ثم نستدل بتناهيها
على تناهي الابدان وبتناهي الابدان على تناهي الحركات والمحركات
وتناهي كل العالم واما بيان ان كل عدد يقبل الزيادة والنقصان
فهو متناه فزعموا ان العلم به اولي بديهي وثانيها لو كانت الحوادث
الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية

الى؟

علو؟

له وما يتوقف على انقضا ما لا نهاية له استحال وجوده فكان يلزم ان لا يوجد ان يوجد
الحادث اليومي فلما وجد علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثانيها ان
كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول كما ان واحد
كل واحد واحد من الزنوج لما كان اسود وجب ان يكون الكل اسود ورابعها
ان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية بلا نهاية
لكان ما لا نهاية له متناهيا وذلك محال وخامسها وهو ان الازل اما ان
وجد فيه حادث او لم يوجد والاول محال لان ذلك الحادث يكون مسبوقا
بالعدم والازلي لا يكون مسبوقا بالعدم وان لم يوجد شيء من الحوادث بالعدم
في الازل فحينئذ تكون الحالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجودا فاذا
كل الحوادث مسبوق بالعدم وسادسها ان الامور الماضية قد دخلت
في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود
كان متناهيا فالحوادث الماضية يجب ان تكون متناهية وسابعها
ان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له فاذا فرضنا جسما
قديما وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان لا يكون ذلك الجسم متقدما لا
على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها لان الشيء لا يتقدم امورا ومحال هو
ولا يتقدم ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم
السابق والمسبوق في السبق والتقدم حكما واحدا فاذا ثبت هذه فلنشرع في
الجواب عما ذكره اولا من وجوه الاول ان المحكوم عليه بالزيادة
والنقصان اما كل الحوادث واما كل واحد واحد منها والاول محال لان
الكل من حيث هو كل غير موجود لا في الخارج ولا في الذهن على ما بيناه
في باب اللانهاية وما لا يكون موجودا يمتنع ان يكون موصوفا بالاوصاف
الثبوتية من الزيادة والنقصان وغيرهما لما بينا في باب الوجود
ان ما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون موصوفا بالاوصاف الثبوتية
الثاني وهو انا بينا في تناهي الاجسام ان الشيء اذا كان متناهيا
من جانب وغير متناه من جانب اخر فاذا اضم الى الجانب المتناهي شيء

حتى ازداد من ذلك الجانب فالزيادة انما حصلت في الجانب المتناهي لا في الجانب الاخر
فلا يصير الجانب الاخر متناهيا الا ان يقال بانا نفرض في الذهن انطباق الجانب
المتناهي من الزائد على الناقص المتناهي فلا بد وان يظهر التفاوت من الجانب
الاخر ولكنا اذا سلمنا لكم صحة التطبيق فانه لا يمتنع تطبيق طرف الزائد
على طرف الناقص الا بوقوع فضلة عددية في الزائد ومع ذلك فمن المحتمل
ان يمتد الزائد مع الناقص ابدا من غير ان ينقطع الناقص بل يبقى ابدا
مع الزائد لتلك الفضلة العددية وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب تناهي
الاجسام الثالث المعارضة بامور اولها وهو ان صحة حدوث الحوادث من
الازل الى الطوفان اقل من صحتها من الازل الى زماننا هذا مع انه لا يلزم
تناهي الصحة وثانيها ان صحة حدوث الحوادث من الطوفان الى الابد اكثر
من صحة حدوثها من الان الى الابد مع انه لا يلزم تناهي هذه الصحة في جانب
الابد وثالثها ان تضعيف الالف مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الالفين
مرات غير متناهية ورابعها وهو ان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته
مع ان كل ذلك غير متناه والجواب عما ذكره ثانيا انه اما ان نعني بالتوقف
المذكور ان يكون امر معدوما في وقت وشرط وجوده وجود امر ما في المستقبل
ان يوجد المعدوم وكلما معدومة فيبتدي في الوجود من وقت ما عند
هذا الاشتراط فالذي يكون كذلك كان ممتنع الحدوث والوجود واما ان
نعني بالتوقف انه لا يوجد هذا الحادث الا وقد وجد قبله ما لا نهاية له
ثم ادعى ان التوقف بهذا المعنى محال فهذا نفس المطلوب فان النزاع ما
وقع الا فيه والجواب عما ذكره ثالثا انه لا يلزم من ثبوت الاول لكل
واحد ثبوت الاول للكل اذ من الجائز ان يكون حكم الكل مخالفا لحكم الاحاد
لان كل واحد من احاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة فكل واحد من
الاجزاء ليس بكل مع ان كلها كل وكل واحد من الحوادث اليومية غير
مستغرقة لكل اليوم مع ان مجموعها مستغرقة لكل اليوم بل نقول ان
الكل من حيث هو كل يستحيل ان يكون مساويا للجزء من حيث انه

ان يوجد

واحد

بالعدم

ومحال هو

اكانت

عد

اولها

الالف

الذي فيه ... ما ... ان ... بدون

حدوثه لم يكن لاحدهما كلا ولا الآخر واما المثال الثاني فلا يكفي لانا لا ندعي
ان حكم الجملة يجب ان لا يكون مساويا للجزء حتى يضرنا المثال الثاني بل نقول ان
التساوي قد يكون وقد لا يكون والامر موقوف فيه على البرهان والجواب عما
ذكروه رابعا ان ثبات الحوادث انما يقتضي ثبوت النهاية لنا من الجانب الذي يلينا
وثبوت النهاية من احد الجانبين لا ينافي اللانهاية من جانب آخر والدليل عليه الصحة
فانه لا بداية لها مع انها غير متناهية البتة وكذلك حركات اهل الجنة لا نهاية
لها مع انها في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه خامسا وهو قولهم
الازل هل وجد فيه حادث ام لا فنقول الازل ليس حالة معينة بل هي
عبارة عن نفي الاولية فالحادث في الزمان الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق
بالعدم يمتنع وقوعه في الازل فاما قولهم لما لم يقع شيء من الحوادث في الازل
فعند تلك الحالة لم يكن شيء من الحوادث هناك موجودا فنقول قد بينا ان الازل
ليس وقتا مخصوصا حتى يقال بانه في ذلك الوقت قد خلى عن الحوادث بل الازل عبارة
عن نفي الاولية فقولنا الازل لم يوجد فيه شيء من الحوادث معناه ان نفي الاولية
لم يوجد فيه شيء من الحوادث ان كل واحد من الحوادث مسبوق بالعدم
ثم قلتم انه لما كان كل واحد منهما مسبوقا بالعدم وجب ان يكون الكل كذلك
فان النزاع ما وقع الا فيه والذي يحسم مادة هذا الوهم ان نعارضه بالصحة
فنقول صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت
حاصلة في الازل امكن حدوث حادث ازلي وذلك محال وان لم يكن فللصحة
مبدأ واول وهو محال وكما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة فكذا ههنا
والجواب عما ذكروه سادسا من ان ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود
فنقول ان المراد بالحصر ان يكون للشيء طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة
من الجانب الذي يلينا اما قالوا قلتم انه يلزم من ذلك ان تكون محصورة من الطرف
الذي لا يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث والجواب عما ذكروه سابعا
من انه يلزم ان لا ينفك الجسم عن حدوثها وعدمها فنقول ان عنيتم بانه يكون
موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لان

وجود

لما دام لم يكن ...

الحوادث ...

الحوادث ليس لكليتهما وجود حتى يكون الجسم موصوفا بهما وان عنيتم به انه
في كل واحد من الاوقات يكون موصوفا بواحد من تلك الحوادث فهو في ذلك
الوقت لا يكون موصوفا بالعدم في ذلك الحادث حتى يلزم التناقض بل يكون موصوفا
بعدم سائر الحوادث والتناقض انما يلزم اذا كان الشيء موصوفا بالحادث
المعين وبعدمه في ذلك الحادث معا واما ان يكون في ذلك الوقت موصوفا بوجوده
وبعدم غيره فلا تناقض فيه هذا جملة ما قيل في هذه المسألة

الفصل السابع والستون في حقيقة الآن

اعلم ان الآن قد يفرض على وجهين احدهما ان يكون حصوله فرعا على حصول
الزمان والثاني ان يكون حصول الزمان فرعا على حصوله اما الآن بالمعنى الاول
فهو الذي اذا وجد الزمان ثم فرض فيه حد وفصل فانه يكون ذلك الحد طرفا
للزمان وهو الآن ثم النظر في كيفية وجود هذا الآن ثم النظر في كيفية عدمه
اما كيفية وجوده فنقول قد عرفت ان الزمان مقدار متصل وكل مقدار متصل
فانه يكون قابلا للتقسيمات غير متناهية وتلك التقسيمات لا تكون موجودة
بالفعل بل متى انما تحصل عند احد اسباب ثلاثة احدها القطع والثاني اختلاف
العرضين والثالث الوهم فنقول انه يمتنع حصول القطع في الزمان لما عرفت
انه يستحيل ان يكون للزمان بداية ونهاية وانقطاع فاذا الآن يستحيل
ان يكون له حصول بالفعل بل حصوله انما يكون على احد وجهين احدهما ذلك
اما موافاة الحركة حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع او غروب واما بحسب
فرض الفارض ثم ليس شيء من ذلك احداث فصل في ذات الزمان نفسه بل
حصول الفصل في الزمان بسبب هذه الامور كحصول الانقسام في الجسم
اما بسبب اختلاف الاعراض النسبية مثل اختلاف موازاتين ومماستين
واما بسبب الفرض والتوهم واما كيفية عدمه فاعلم ان الكلام فيه
مبني على مقدمة وهي ان الشيء اذا كان موصوفا بوصف في زمان
ثم يصير موصوفا بوصف آخر في زمان آخر يتلو الزمان الاول فهل يكون
في الزمان الفاصل بين ذينك الزمانين موصوفا باحد الوصفين

ام لا وان كان موصوفا باحدهما فهل هو موصوف بالوصف الاول ام بالوصف الثاني فنقول
الوارد لا يخلو اما ان يكون مما يمكن حصوله دفعة او لا يمكن فان امكن ذلك كان
الشيء في الآن المشترك موصوفا به وذلك مثل التربيع اذا ورد على شكل
اخر فان الآن الفاصل بين الزمانين يكون الشيء فيه موصوفا بالتربيع ومثل الصور
المتعاقبة فان المادة في الآن الفاصل بين الزمانين تكون موصوفة بالصورة
الواردة فان الصورة الاولى لو كانت باقية لكان الزمان زمان الصورة
الاولى فلا يكون هناك زمانان يفصل بينهما واما ان عدمت تلك الصورة في
ذلك الآن ولم يوجد فيه الصورة الثانية فقد خلت المادة عن الصورة وذلك
محال فثبت ان المادة في ذلك الآن تكون موصوفة بالصورة الواردة واما
ان كان الوارد مما لا يمكن حصوله دفعة كان ذلك الآن الذي هو ابتدا حصوله
يكون خاليا منه ويكون فيه نقيض الحالة الاولى مثل ان الشيء اذا كان
مماسا فاذا تحرك كانت حركته معدمة لتلك المماسة فبين زمان المماسة
وزمان الحركة آن يكون الجسم في ذلك الآن موصوفا بنقيض المماسة وهي
اللامماسة ولا يكون موصوفا بالحركة ولا السكون لاستحالة حصولهما في
الآن واذا عرفت هذه المقدمة فلنتكلم في كيفية عدم الآن فان لقايل ان
يقول هذا الآن اذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون يسيرا يسيرا واما ان
يكون دفعة فان كان يسيرا يسيرا كان منقسما فيكون زمانا لا آنا
هذا خلف وان كان دفعة فاما ان يكون عدمه مقارنا لآن وجوده وهو
ظاهر الاستحالة واما ان يكون متراخيا عنه وحينئذ لا يخلو اما ان
يكون بين الآنين متوسط فحينئذ يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط
وهو محال واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تتالي الآنين ثم الكلام
في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول ويلزم منه تركب
الزمان من الآنات المتتالية وجوابه ان الغلط في قولكم عدم الآن
اما ان يكون يسيرا يسيرا واما ان يكون دفعة فان ههنا قسمين باطلان
فان الحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث وهو الصحيح

فان قيل هب ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده ولكن ليس كلامنا
في مطلق عدمه بل في ابتدا عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتدا عدمه في
جميع الزمان الذي بعده فاذا ابتدا عدمه اما ان يكون يسيرا يسيرا واما
ان يكون دفعة ويعود الاشكال بعينه وجوابه ان ابتدا عدم ذلك
الآن هو نفس وجود ذلك الآن واما ان يقال ان له ابتدا عدم يكون هو في
ذلك الآن ابتدا معدوما وذلك محال وقد عرفت انه لا يجب في كل شيء ان يكون
له ابتدا يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتدا تكون الحركة حاصلة
فيه وكذلك السكون فان قيل هب ان ما يتقدر بالزمان لا يحصل في الآن
الذي هو اول ذلك الزمان لكن اللاوجود ليس مما لا يتقدر الا بالزمان
فان بعض الاشيا قد ينعدم في الآن بل الحق ان كل شيء فانه انما ينعدم في
الآن على ما بينا في اول هذا الباب فان التغير المستمر في الزمان عبارة عن
حدوث انواع متعاقبة مختلفة بالماهية ولا يوجد كل واحد منها الا آنا
واحدا وينعدم فيه واذا ثبت ذلك فهم انه يكون للا وجود اول يتحقق
فيه كونه لا موجودا فاذا لا يكون لعدم ذلك الآن بداية يتحقق فيها
عدمه فنقول انا لما منعنا ان يكون لعدم الآن بداية يكون هو فيها
معدوما فليس منعنا ذلك لاجل ان طبيعة العدم لا تتقرر في الآن بل
كان انه لا يجب في كل شيء ان يكون له بداية تكون ماهيته محصلة في
تلك البداية ولما ثبت ان ذلك معقول في الجملة فما هنا لا يمكننا ان نوجب
لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوما الا بعد تجويز تتالي الآنات
وذلك هو المصادرة على المطلوب فاندفع الاشكال هذا ما يمكن
ان يقال في هذا الموضع ثم انه وقع في هذا الموضع من كلام الشيخ ما فيه
بعض الشبهة فانه قال وانت ستعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون
والفاسد اول آن هو ليتحرك فيه او ساكنا ومتكونا او فاسدا لان الزمان
منقسم بالقوة الى غير النهاية هذا عبارة الشيخ فاقول اما انه للمتحرك
او الساكن اول يكون فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون

او الفاسد او ان تكون فاسدا او متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد انما
يكون عند حدوث الصور وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها انما
يكون دفعة في الآن لا في الزمان واذا كان كذلك ثبت ان هذا الكلام
ليس كما ينبغي فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان
فان الزمان لما وجد وفرض له حدود كانت تلك الحدود هي الآنات التي
تكلمنا فيه واما الآن الذي يتفرع على حصوله الزمان فهو ان المسافة والحركة
والزمان امور متطابقة فاما المسافة فانه يمكننا ان نتصور نقطة تفعل
الخط بسيلانها وحركتها واما الحركة فقد عرفت ان الامر الموجود منه في الخارج
هو الكون في الوسط ثم ان هذه الحقيقة تفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع
فاذا كان الامر كذلك كان الشيء من الزمان والكون في الوسط من الحركة
والنقطة من المسافة امور ثلاثة متطابقة فيكون ذلك الشيء فاعلا للزمان
بسيلانه ويكون الكون في الوسط فاعلا للحركة بمعنى القطع بسيلانه
وتكون النقطة فاعلة للمسافة بسيلانها ثم كما ان النقطة فاعلة للخط
النقطة التي يتوهم حصولها منه بعد حدوثه فكذلك الفاعل للزمان غير
الآن الذي يفرض فيه حصوله والآن الفاعل بسيلانه الزمان ليس باعتبار
ذاته هو باعتبار كونه آنا فانه انما يكون آنا لاجل ان الزمان الذي حصل من
حركته صار متحدا به

الفصل الثامن والستون في الآن كيف يعد الزمان

قد عرفت ان الزمان متصل واحد والمتصل الواحد لا يمكن تعديده الا بعد ان
يجزا والتجزية انما تحصل باحداث فصل في ذلك المتصل فان الفصول
اذا حدثت في المتصل صار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده بشيء
من اجزائه فالخط الواحد اذا اريد تعديده فلا بد وان تفرض فيه نقطا
حتى يصير الخط بسبب ذلك منقسما الى اجزاء فحينئذ يعد كل ذلك الخط
باخر تلك الاجزاء فالنقطة تكون علة للخط لانه لولا حصول تلك
النقطة لما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط واذا عرفت

ذلك في الخط فتصور مثله في الزمان فان الزمان اذا فرض فيه ان انقسم
الى جزئين احدهما متقدم والاخر متاخر فتعديد الآن للزمان كتعديد النقطة للخط
وتعديد الجزء المتقدم والجزء المتاخر للزمان كتعديد اجزاء الخط واعلم
ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار اخر اما كونه فاصلا
فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فلانه حد مشترك
بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب
ان تعلم انه من حيث انه فاصل يكون واحدا بالذات واثنين من حيث الاعتبار
لانه اخر من حيث هو يقسم الزمان الى الماضي والمستقبل كان نهاية
للماضي وبداية للمستقبل ومفهوم كونه نهاية مغاير لمفهوم كونه بداية
فقد حصلت الاثنينية في الاعتبار وان كان هو في ذاته واحدا واما
اذا اعتبر من حيث انه واصل فانه يكون واحدا بالذات وواحدا بالاعتبار
لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين الجزئين

الفصل التاسع والستون في كيفية تعلق الزمان بالحركة

قد عرفت ان الحركة لا تكون قابلة للقسمة الى غير النهاية وعرفت ان تلك
القسمة لا بد وان تكون موجودة بالفعل بل لا يمكن ان تكون الا بالقوة
فاذا الحركة تكون متصلة ولكن كونها متصلة ليس وصفا ذاتيا لانا نعقل
حركة غير متصلة مثلا اذا فرضنا وجود الجزء الذي لا يتجزى ثم فرضنا وجود
جزئين مثلا اصغر امكننا ان نتصور الحركة من احد الجزئين الى الاخر فقد
تصورنا الحركة مسافة مع انها لا تكون متصلة لانها بحسب الفرض المذكور
لا تكون قابلة للقسمة ولما عقلنا حركة غير متصلة علمنا ان الاتصال
ليس وصفا ذاتيا للحركة بل هو امر خارج عن ماهية الحركة فنقول ان
هذا الاتصال انما ثبت للحركة بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة
علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لحصول
اتصال اخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة
فالحاصل ان الحركة اذا اخذت مع اتصال المسافة التي هي واقعة

حصول ح

اذا ح

تحت ح

منه كما سر موجود ح

بما كانت متصلة فالمسافة علة لا لوجود الحركة بل لكونها متصلة واما كون
الزمان متصلا فليس ذلك لعلة لانه ما هيته وذاته هو هذا الاتصال والماهيات
لا تعلل بل في وجودها يستدعي علة وليست علته هو اتصال المسافة فقط
لان المسافة اذا تحرك المتحرك فيها ووقف ثم ابتدا من هناك بالحركة فهناك
اتصال المسافة موجود ولا يكون اتصال الحركة موجودا بل علة وجود الزمان
هو اتصال المسافة بتوسط اتصال الحركة والمعنى بذلك ان اتصال المسافة
من حيث انها صارت الحركة هو علة لوجود الزمان فهذا هو وجه تعلق الزمان
بالحركة

الفصل التسعون في كيفية تقدير الزمان بالحركة

والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل واحد منهما بالآخر اما
تقدير كل واحد منهما بالآخر فقد عرفنا ان اتصال المسافة من حيث هو للحركة
هو العلة لوجود الزمان فلا شك ان وجود الحركة في الجزء المتقدم من المسافة
يكون علة لوجود الجزء المتقدم من الزمان ووقوع الحركة في الجزء المتاخر
من المسافة علة لوجود الجزء المتاخر من الزمان فالحركة تقدر الزمان على
معنى انها توجد اجزاء الزمان وهو المتقدم والمتاخر والزمان يقدر الحركة
من حيث انه عدد الحركة مثال ذلك ان ذوات الناس ووجود انهم من
اسباب وجود عشرتهم واما وجود عشرتهم فليس سببا لوجودهم وانهم
بل لصيرورتهم معدودين بهذا العدد واما تقدير كل واحد منهما بالآخر فالزمان
يقدر الحركة على وجهين احدهما انه يجعلها ذا قدر والثاني انه يدل
على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان على معنى انه يدل على قدره بما يوجد
فيه من المتقدم والمتاخر وبين الامرين فرق واما الدلالة على القدر فتارة
مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال وتارة مثل
ما تدل المسافة على قدر الحركة وتارة الحركة على قدر المسافة فيقال تارة
مسيرة فرسخين وتارة مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار الآخر هو
احدهما وهو الذي هو له بذاته قدر ولان الزمان متصل في جوهره صح

ان يقال طويل وقصير ولانه عدد بالقياس الى المتقدم والمتاخر صح ان
يقال انه قليل وكثير

الفصل الحادي والتسعون في كيفية عروض الانقسام واللانهاية للزمان والحركة

لما كان الزمان كما متصلا بذاته كان مستعدا بذاته للقسمة الوهمية
الى غير النهاية واما خروج ذلك الى الفعل فبسبب الحركة على ما بيناه فالحركة
علة لوجود الزمان وليس علة لاستعداده لانقسامه بل ذلك من لوازم
ذاته كما ان من اوجد العشرة فهو لم يوجد كون العشرة زوجا فان الزوجية
لازمة للعشرة لذاتها بل وقوع الانقسام بالفعل على النحو المذكور فهو
بسبب الحركة واما كون الحركة غير متناهية فقد عرفنا ان اللانهاية
انما يعرض بالذات للمقدار فالحركة وكونها غير متناهية بسبب مقدار
وليس ذلك هو مقدار المسافة فان المسافة متناهية فاذن ذلك بسبب
الزمان فالحركة علة لوجود الزمان والزمان ليس علة لوجود الحركة
بل لكونها غير متناهية فيكون المعلول علة لان يعرض لعلته شيء من
العوارض والمحرك علة لوجود الحركة فهو علة اولى لوجود الزمان

الفصل الثاني والتسعون في الامور التي توجد في الزمان ح

قد عرفت ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتاخر وهما
لا يوجدان الا للحركة اولا وبالذات ولذي الحركة ثانيا وبالعرض وايضا
فقد يقال لانواع الشيء واحواله انها فيه فالان في الزمان كالوحدة في العدد
والمتقدم والمتاخر كالزوج والفرد في العدد والساعات والايام كالاثنين
والثلاثة في العدد والحركة في الزمان كالمعدود لان الجنس في العشرية
والمتحرك في الزمان كموضوع المعدودات العشرة في العشرية واما السكون
فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركة يمكن ان
تحصل له ضرب من التقدم والتاخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان وقد

ونهايته ح

وقد عرفت ان الزمان متعلق بالحركة المستديرة في جوهره وبتقديره سائر
الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها بتقدر الحركات في الكيف والكم
لان فيهما ايضا تقدما وتاخرا واما الموجود الذي لا يكون حركة ولا في الحركة
فهو لا يكون في الزمان بل ان اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية هي
الدهر وان اعتبر ثباته مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وقد
عرفت ما في هذا الموضع من الاشكال وفيه شك اخر وهو انهم زعموا ان
اقسام المعية بحسب اقسام التقدم والتاخر ثم زعموا ان اقسام التقدم
والتاخر خمسة فيجب ان يكون اقسام المعية خمسة ثم انهم اثبتوا هذين
النوعين من المعية اعني المعية بالدهر والمعية بالسرمد وذلك يناقض
ما قيل وهذا اخر كلامنا المختصر في الحركة والزمان

الجملة الثانية في الجواهر وفيها فنون ثلاثة

الفن الاول في عموم الاجسام وفيه فصول ١٨

الفصل الاول في حد الجسم

المشهور في حد الجسم انه الطويل العريض العميق واما نحن فقد بينا في
اول باب الكم الفرق بين هذه الامور وبين الجسمية وبينا ان الجسمية
قد ينفك عن بعضها في الوجود الخارجي عن الخط واما السطح فانه
وان كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجي فانه ينفك عنه في الوجود
الذهني واما الجسم فانه وان كان لا ينفك عنه في الخارج ولا في الذهن
الا انه مغاير للصورة الجسمية بدليل ان الشمعة اذا شكلناها بالاشكال
المختلفة فان الجسمية الواحدة محفوظة والمقادير مختلفة فثبت بهذا
انه ليس كون الجسم جسما باعتبار هذه الامور فلا يمكن تحديده بها
واحتج اصحاب هذا الرسم على صحته بان قالوا لا شك ان الجسم لا يخلو
عن صحة فرض الابعاد فيه وهذه الخطوط المفترضة اما ان تكون
مفروضة في اتصال الجسم فان لم تكن مفروضة فيه فانه لا بد وان يكون
الاتصال حاصلا عند ذلك الفرض ولا شك ان ذلك الاتصال كان

موجودا قبل ذلك الفرض لان صحة الفرض اذا كانت موقوفة على ذلك الاتصال
استحال ان يكون الاتصال موقوفا على وجود الفرض لاستحالة الدور واذا
ثبت ان الاتصالات موجودة قبل الفرض ولا شك ان الاتصالات انما تكون
موجودة اذا كانت ممتدة في الجهات فاذا الجسم لا يخلو عن هذه الامتدادات
فنقول ما المعنى بقولكم ان تلك الاتصالات كانت موجودة ان عنيتم به
ان الاتصال الذي يفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود فذلك صحيح
لكنه هو الصورة الجسمية وذلك لا نزاع فيه وان عنيتم به ان هناك
جهات متباينة مختلفة يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس
الامر كذلك اما اولا فلانه ليس يجب ان يكون عدد الجهات بالفعل بحسب
الخطوط الممكنة الفرض والا لكانت الجهات غير متناهية بالفعل كما
ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية واما ثانيا وهو ان الجهة
عبارة عن منتهى الاشارة على ما عرفت وتلك الجهة انما تصير تلك
الجهة بالفعل عند حصول ذلك الخط بالفعل ولولاه لما كان لتلك الجهة
من حيث انها تلك الجهة حصول بالفعل فهو انه وجد قبل الفرض الاتصال
الذي عرض له الان ان حكم عليه بانه في هذه الجهة او في هذه الجهة فليس
عن انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض ما كانت هذه الجهة بالفعل
كما انه اذا احدث خط في سطح فانه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث
هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط قد كان
موجودا قبل هذا الخط وبالجملة فهذا الاشكال انما جاء لانه ربما يشتبه
الفرق بين قولنا كان الاتصال الذي وجد الان في هذه الجهة وبين قولنا كان
اتصالا في هذه الجهة والفرق بينهما كالفرق بين قولنا كان الانسان
الذي هو الان ابيض قبل كونه ابيض وبين قولنا كان الانسان ابيض
قبل ان صار ابيض فان الاول صادق والثاني كاذب وبالجملة فلو كانت
الاتصالات الخطية التي يمكن فرضها في الجسم حاصلة متميزا بعضها
عن البعض قبل الفرض لزم ان يكون في الجسم اجزاء لا نهاية لها بالفعل

كانت ح

لوجهين ح

وذلك محال فثبت ان هذه الاتصالات البعدية موجودة في الجسم بالقوة فان
قيل الاتصالات البعدية انما كانت موجودة بالقوة والانفصالات ايضا
تكون موجودة بالقوة فاذن الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وما بالقوة
فليس بموجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل بالفعل فنقول الاتصالات
الخطية موجودة بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك
ليس بموجود بالقوة بل هو موجود بالفعل واذا ثبت ضعف الرسم المشهور
فلنذكر الرسم الصحيح وهو ان الجسم هو الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد
الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة فان الجسم وان كان يخلو عن
هذه الابعاد لكنه لا يخلو عن امكان هذه الابعاد قال الشيخ وهذا الا
مكان هو الامكان العام ليتناول ما تكون ابعاده حاصلة على طريق
الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام
العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن
الحصول كالكرة المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن
للعدم لكان النقض متوجها عن كثب بان يقال انك لما جعلت هذا
الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذي يفرض فيه بعض
هذه الابعاد او كلها بالفعل فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة
لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما فان قيل هذا الرسم غير
صحيح من وجوه الاول وهو ان الهيولى الاولى يصدق عليها انه يصح
فرض الابعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة وصحة فرض الابعاد
الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسمية اخص من صحة فرض الابعاد
الثلاثة فيها مطلقا ومتى صدق الاخص صدق الاعم فالهيولى يصدق
عليها صحة فرض الابعاد الثلاثة فيها فما جعلتموه رسما للجسم
يدخل فيه الهيولى الثاني وهو ان الوهم يفرض الابعاد الثلاثة فيه
ولذلك تسمى الابعاد التعليمية جسما تعليميا مع ان الوهم ليس بجسم
الثالث وهو ان الامكان والقابلية كما سبق وصف لا ثبوتي والتعريف

الكلام في

بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز للامور البسيطة لانها لم تكن مركبة
من جنسين تحتاج بالضرورة الى تعريفها باللوازم واما الجسم فهو من الماهيات
المركبة اما اولا فلانه مندرج تحت الجوهر وهو جنس في المشهور فيكون
الجسم مركبا من الجنس والفصل واما ثانيا فلانه مؤلف من الهيولى والصورة
واذا كان كذلك امكن تعريف الجسم بذاتياته اولى من تعريفه بما ذكرتموه والجواب
اما الشك الاول فقد اجيب عنه بان الهيولى ليس فيها بالحقيقة قبول هذه
الابعاد بل فيها قبول الجسمية ثم ان بعد حصول الجسمية يحصل قبول
الابعاد فقبول الابعاد بالحقيقة للجسم وايضا فلانا لا نعلم ان الاول حد
المتصل بانه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك ورسمه
بانه القابل لانقسامات غير متناهية وحد المركب بانه القابل للاشكال
بسهولة ثم ان احدا لم ينقض هذه الحدود بالهيولى قائلا ان الذي يمكن فرض
الاجزاء فيه هو الهيولى وان الذي يقبل الانقسامات هو الهيولى والذي يقبل
الاشكال هو الهيولى فاذا لم يذكر هذا النقض على هذه الحدود فكذلك
على الحد الذي ذكرناه ولقائل ان يقول الجسم عبارة عن مجموع الهيولى
والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة
الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء
الذي به يتحقق الحصول والوجود فالصورة يستحيل ان تكون قابلا او جزءا
من القابل فاذا القابل للابعاد الثلاثة هو الهيولى غاية ما في الباب
ان قابلية الهيولى للابعاد يتوقف على قابليتها للصورة الجسمية اولا
ولكنا نقول فرق بين اعتبار الهيولى بشرط ان يكون فيها جسمية
وبين مجموع الهيولى والجسمية فاذا الهيولى بشرط ان يكون معها جسمية
هي هيولى واما مجموع الهيولى والجسمية فهو الجسم القابل للابعاد
وليس القابل هو مجموع الهيولى والصورة لما بينا انه لا مدخل للجسمية
في القابلية بل القابل هي الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها واذا كان
القابل القريب للابعاد ليس هو الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسمية

فيهما كان الحد المذكور ليس حدا ولا للجسم أصلا بل للهيولى بشرط مخصوص
وهو اقتران الجسمية بها وان زعم زاعم ان الصورة ليست شرطا لكون المادة
قابلة للمقادير بل هي جزء من القابل اي القابل للمقادير هو مجموع المادة
مع الصورة الجسمية كان مخالفا للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان الصورة
ليست مبدا للقبول والامكان بل هي مبدا للحصول بالفعل وايضا فلانه
لا يعقل من الهيولى الا انه جوهر قابل فان جعلنا الصورة كذلك لزم
ان لا يتميز الهيولى عن الصورة واما الذي قالوه ثانيا من ان مثل هذا
النقض متوجه على حد المتصل وحد الرطب فيقال لهم ان امكن ان
يبين وجه في دفع هذا النقض عن تلك الحدود فهو ان يرفع الشك والا كانت
تلك الحدود ايضا فاسدة واي حامل حملنا على تصحيح الحدود الفاسدة واما
نحن فلسنا من القائلين بتركب الجسم من الهيولى والصورة فلا يلزمنا هذا
الاشكال واما الجواب عن الشك الثاني فهو انا انما اردنا بقولنا ما يصح
فرض الابعاد الثلاثة فيه ما يكون كذلك في الوجود الخارجي فانا اذا
قلنا الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم منه الا ما يكون قابلا
لها في وجوده الخارجي فكذلك ها هنا واما الجواب عن الشك الثالث فهو
ان نقول لا شك ان الجسم مركب من الجنس والفصل باعتبار ومن المادة
والصورة باعتبار اخر ولكنا لما لم نشعر بحقايق تلك المفهومات لا جرم
عرفنا الجسم باثاره ولوازمه كما انا لما لم نشعر بماهية المتصل وماهية
الرطوبة عرفناهما بلوازمهما من امكان فرض الاجزاء المشتركة على
حد واحد فيه ومن قبول الاشكال بسهولة فكذلك ها هنا واما نحن
فنقول قد بينا ان الجوهر ليس مقولا على ما تحته قول الجنس فلا يجب
ان يكون الجسم مركبا من الجنس والفصل وايضا لم نر دلالة على
تركبه من المادة والصورة فاذا الجسم جوهر بسيط فلا يمكن تعريفه
الا بلوازمه واثاره فهذا ما نقوله في هذا الباب

الفصل الثاني في تفصيل المذاهب في احتمال الاجسام

للانقسام ... ان الاجسام المركبة من اجسام مختلفة الطبايع لا شك انها ذوات
اجزاء متناهية اما الاجسام البسيطة مثل الماء الواحد فلا شك انها قابلة
للتجزية فنقول اما ان يكون الانقسامات الممكنة فيه حاصلة بالفعل او غير
حاصلة وكلا القسمين اما ان يكون متناهيا او غير متناه فيحصل من هذا التقسيم
اقسام اربعة الاول ان يكون في الجسم اجزاء متناهية بالفعل الثاني ان يكون
فيه اجزاء غير متناهية بالفعل الثالث ان لا يكون الاجزاء حاصلة فيه
بالفعل بل بالقوة وتكون متناهية الرابع ان يكون فيه اجزاء بالقوة
غير متناهية فالاول هو مذهب جمهور المتكلمين فانهم زعموا ان كل واحد
من تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام لا قطعا لصغره ولا كسرا لصلابته
ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضا لانه يلزم من ذلك الفرض
محالات واما الثاني فهو مذهب النظام ومن الاوايل انكساغورس واما الثالث
فهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني ويحكى نحو منه عن افلاطون فانه
قال الجسم ينتهي بالتجزية الى ان ينمحق فيعود هيولى واما الرابع فهو
مذهب الجمهور من الحكماء ولا بد من تفصيل مذهبهم قالوا الجسم البسيط
يكون في نفسه واحدا كما انه عند الحس واحد وليس فيه شي من المقاطع
والمفاصل اصلا ولكنه قابل للتقطيع والتكثير وكل ما بالقوة فانه
لا يخرج الى الفعل الا بسبب والاسباب الموجبة للتكثير ثلاثة التقطيع
واختلاف الاعراض اما اعراض مضافة كاختلاف مماستين وما اشبهه او غير
مضافة كالجسم الذي نصفه اسود ونصفه ابيض والتوهم وهو
ان يتوهم امتياز طرف عن طرف اخر من جسم ومتى ارتفعت جملة هذه
الاسباب ولم يوجد واحد منها بالفعل فانه يكون الجسم في نفسه
شيئا واحدا بالحس كما هو عند الحس ويجب ان نعلم ان المعنى بقولهم
الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس هو ان الجسم يقبل التقسيمات
دفعة واحدة فانهم اتفقوا على انه يمتنع حصول اجزاء لا نهاية لها
بالفعل بل عنوا به ان الجسم لا ينتهي الى جزء الا وهو بعد ذلك يقبل التقسيم

فإنما التقسيمات الحاصلة بالفعل متناهية وقط لا ينتهي إلى حد ينقطع الإمكان عنه
كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهية لا على أنه قادر على إيجاد أمور
غير متناهية دفعة واحدة بل على معنى أنه لا ينتهي إلى حد إلا وهو قادر
على ما هو أزيد منه فليفهم حال الجسم في قابلية القسمة ما يفهم من فاعلية
البارئ تعالى في زيادة المقدورات ثم إنهم اتفقوا على أن قبول القسمة الوهمية
حاصلة لا إلى نهاية وأما القسمة الانفكاكية فهي مما اختلفوا فيها فزعم
بعضهم أن الأجسام تنتهي في التحليل إلى أجزاء صلبة غير قابلة للتقطيع
والتفكيك مع أنها تكون محتملة للقسمة الوهمية إلى غير النهاية وهم
أصحاب ديمقراطيس وهؤلاء اختلفوا في شكل تلك الأجزاء فمنهم من زعم
أنها مضلعات إذ لو كانت كرية لوقعت فيما بينها عند تماسها فرج هي
أصغر منها ومنهم من زعم أن شكلها الكرة إذ لو كانت مضلعة لكان جانب
الزاوية أقل من جانب الضلع فيفضي إلى أن يقبل التجزية ولأن الدائرة أبعد
الأشكال عن قبول الفساد ولأن الطبيعة لا تفعل أفعالا مختلفة وأبعد
الأشكال عن الاختلاف هو الدائرة وأما الجمهور من الفلاسفة فاتفقوا
على أن قبول القسمة الانفكاكية حاصلة أبدا إلا إذا منع من الخارج
مانع كما في الأفلاك وهؤلاء أيضا على قسمين منهم من زعم أن الصورة الجسمية
لا تمنع عن قبول التجزية فقط لكن الصورة النوعية تمنع من قبول ذلك
أبدا فعلى هذا للماء حد معين إذا وصل إليه فلو انقسمت بعده زالت
الصورة المائية عنه وكذلك في كل واحد من الصور النوعية ومنهم
من لم يقل بذلك بل زعم أن الجسمية كما أنها لا تمتنع عن ذلك فكذلك
سائر الصور النوعية واعلم أن ديمقراطيس مخالف لسائر الحكماء فإنه
يقول الأجسام المحسوسة مركبة من تلك الأجزاء الصلبة والأجسام
المحسوسة ليست حقيقية الاتصال فإن تلك موجودة فيها ومتميز
بعضها عن بعض وإنها لا تقبل القسمة الانفكاكية مما يقبل الانقسام
ليس بمتصل في الحقيقة بل في الحس وما هو متصل في الحقيقة فليس بقابل

للانقسام وأما الحكماء فإنهم يجوزون أن يكون جسم كبير بحيث لا يكون فيه جزء
بالفعل ويجوزون أن تكون الأجزاء الحاصلة بالفعل تلتقي مرة أخرى فيحصل منها
شيء واحد كالمياه الكثيرة إذا جمعت فإنها تصير ماء واحدا وفي كل ما ذكرنا
مما وقع الخلاف فيه بين ديمقراطيس وبين الحكماء فقد وقع الوفاق بينه وبين
المتكلمين ولكنه خالفهم من وجه آخر فإن المتكلمين يجعلون جزءهم غير
جسم وهو يجعله جسما قابلا للقسمة الوهمية فهذه هي المذاهب المحصلة
في هذا الباب

الفصل الثالث في الأدلة على بطلان الجزء

الذي لا يتجزى وبراهينه عشرون الأول لو قدرنا جزءا بين جزءين فالوسط
إما أن يمنعهما عن التلاقي أو لا يمنعهما فإن منعهما فالوجه الذي يلاقيه أحد الطرفين
غير الذي يلاقيه الطرف الآخر فإذا هو منقسم وإن لم يمنعهما عن التلاقي كان
الطرفان متداخلين في الوسط لكن التداخل محال لأن الأجزاء إذا تداخلت
بطل الترتيب والوسط ولم يحصل ازدياد الحجم فإنه إذا جاز أن يحصل جزءان
في جزء واحد جاز أن يوجد ثلاثة وأربعة وعلى هذا لا يكون اجتماعها
موجبا للزيادة الحجم فكان يجب أن لا يحصل الحجم لكن التالي محال فالمقدم
محال وأيضا فلأن الأجزاء متساوية في طبيعة نوعها ولوازمها فإذا تداخلت
تساوت في العوارض أيضا فلا يبقى شيء منها متميزا فيصير الكل واحدا
وذلك محال على أنا وإن جوزنا التداخل إلا أن ذلك يوجب التجزية أيضا
من وجهين الأول أنه إذا كان مقدار الجزءين مساويا لمقدار
الجزء الواحد ومجموع الجزءين قابل للقسمة فما يساويه كذلك لكن الجزء
الواحد يساويه فهو قابل للقسمة الثاني أن الشيء إذا دخل شيئا فإنه لا بد
وأن يلقاه بطرفه أولا ثم إنه ينفذ فيه ثم إنه يحصل تمام المداخلة والذي يلقيه
قبل النفوذ مغاير للذي يلقاه حال النفوذ والذي يلقاه حال النفوذ أقل من
الذي يلقاه عند تمام النفوذ وذلك يوجب التجزية وقد ذكروا على هذا
البرهان شكوكا الأول أن الجسم يلاقي بأحد طرفيه شيئا وبالطرف الآخر
إذا كان في

شيا اخر فقرا حتى كل واحد من طرفيه بعرض لا يوجد في الاخر وذلك لا ينافي
انه يوجب حصول الكثرة بالفعل فاذا لا بد وان ينتصف الجسم ثم انه يلاقي
احد نصفيه النصف الاخر باحد طرفيه دون الاخر فينتصف ذلك النصف
والكلام فيه كالكلام في الاول فيفضي ذلك الى حصول انقسامات
غير متناهية بالفعل وليس ذلك عن عشر اجلة الحكماء لان نتيجة البرهان
الذي ذكرتموه يوجب ذلك فاذا اما هو نتيجة هذه الحجة باطلة عندكم
واما هو حق عندكم لا نتيجة هذه الحجة ولا يجاب عن هذا الشك بان اختلاف
المماسين انما يوجب امتياز احد طرفي الجسم عن الطرف الاخر ولا يوجب
وقوع التنصيف في ذات الجسم لانا نقول الطرفان اما ان يكونا عرضين
في الجسم او جزئين من الجسم فان كان الاول فتميز العرضين يوجب تميز محليهما
ان كانا ايضا عرضين فلا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى عرضين يقومان
بالجسم ثم انه يلزم العرضين متميز كل واحد منهما عن الاخر وتميزهما
يوجب وقوع القسمة في ذات الجسم ويعود المحال واما ان كان الطرفان جزئين
من الجسم فالاشكال متوجه واما ان تمسك بهذه الحجة من اثبت في الجسم
انقسامات غير متناهية بالفعل فهو ايضا ليس بمستقيم لان هذه الحجة تنفي
وجود جزء واحد في الجسم لان اي شيء يفرض واحدا فهو باحد طرفيه
يلاقي شيئا وبطرفه الاخر يلاقي شيئا اخر وذلك يوجب الانقسام فلا
يكون ذلك الشيء واحدا فاذا هذه الحجة تنفي وجود الجزء الواحد ومتى
لم يوجد الواحد لم يوجد الكثرة لان الكثرة مجموع الواحد فاذا هذه
الحجة تنفي وجود الكثرة مع انها توجب وجود الكثرة هذا خلف فعلمنا
ان هذه الحجة لا تنتج نتيجة صادقة فهي حجة مغالطية الثاني لم لا يجوز
ان يقال الجزء الذي لا يتجزى يكون واحدا في ذاته ولكن كان متكثرا
في جهاته وكثرة الجهات والاعتبارات لا يوجب كثرة الذات ويدل عليه
شيئان الاول ان المماسة من باب الاضافة ولو كانت كثرة الاضافة
توجب كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي اقل الاشياء عن طباع

الكثرة اكثر من كل كثير لان له بحسب كل مرتبة من مراتب الاعداد الغير
المتناهية نسبة خاصة ولكان الباري تعالى متكثرا لا جرم بسبب كثرة اضافاته
الثاني وهو ان النقطة في المركز محاذية جملة اجزاء الدائرة ولا يلزم انقسامها
بحسب انقسام الدائرة الثالث ان الصفحة العليا من الاجسام هي ملاقية
لما تحتها وهي بعينها ملاقية للهواء الخارج عنها فهو شيء واحد يلاقي
شيئين وليس يمكن ان يقال بان الملاقي للهواء غير الملاقي للصفحة الداخلة
فان الذي هو نهاية الجسم لا شك انه بعينه ملاق لما تحته والا لم
يكن نهاية له ولا شك انه ملاق للهواء الخارج والجواب اما عن الاول فهو
ان الاعراض المضافة لا تقتضي امتياز احد نصفي الجسم عن النصف الثاني
بحيث يتباين النصفان بل ذلك يقتضي احتمال المحل للقسمة ولهذا فان
الجسم هي مماسة جسمان لا ينتصف ذلك الجسم تنصفا محسوسا
مثل ما ينتصف اذا حل فيه عرضان غير مضافين بل العقل يقضي على
الشيء الذي ماس شيئين بصحة الانقسام فاما ان يقال بان الانقسام
حاصل فلا واما عن الثاني فهو ان المماسة انما تحصل بالجوانب فاذا امتاز
جانب عن جانب فقد احتمل القسمة ولسنا ندعي ان تكثر الاضافات
توجب تكثر المضافات بل ندعي ذلك في المماسة والمماسة نوع من الا
ضافة وليس اذا كان نوع من جنس يقتضي حكما ان يكون ذلك الجنس
يقتضي ذلك الحكم واما النقطة المحاذية لجميع اجزاء الدائرة فهي
ما سرت ما غادرت جميع النقط المفترضة في الدائرة وهذا غير ممتنع في
المحاذاة ولكن لا يلزم من تجويز ذلك في المحاذاة من غير وقوع القسمة
تجويز ذلك في المماسة من غير وقوع القسمة فان هذا الحكم انما ظهر صدقه
في العقل في المماسة لا في المحاذاة وسائر انواع الاضافة واما عن
الثالث فهو ان الصفحة العليا هي السطح وهو عرض وهو غير ملاقي
لما تحته اذ ليس هو بجسم فكان هذا المتشكك توهم ان السطح صفحة
وتحته اخرى ثم ان احدى الصفحتين ملاقية للاخرى وذلك مصادرة على
صحة [illegible]

المطلوب ــــــــ **البرهان الثاني**: اذا ركبنا خطا من ثلاثة اجزاء ثم وضعنا جزءين على طرفي الخط فان الجزءين تتجه الحركة على كل واحد منهما والجزء الذي يتوسطهما فارغ ولا مانع يمنع من الحركة فاذا تتجه الحركة على الجزءين الطرفيين معا الى ان لا تتقاوا واذا فعلا ذلك فيكون كل واحد منهما مماسا لنصف الجزء الوسطاني من الخط لا شغل والنصف من كل واحد من الجزءين الطرفيين من الخط لا شغل فتنقسم الاجزاء كلها ولا يقال بان حركتهما مستحيلة لكونها مودية الى انقسام الاجزاء فان جعل المطلوب مقدمة في ابطال المقدمة المبطلة له شي باطل لان المطلوب مشكوك الصحة والمقدمة معلومة الصحة فجعل اليقيني مبطلا للمشكوك اولى من العكس ولا شك ان صريح العقل يقتضي بان الجهة اذا كانت فارغة والشي يكون قابلا للحركة فان تلك الحركة لا تكون ممتنعة ومثل الحجة مطردة في كل خط يتركب من اجزاء العددية.

البرهان الثالث: اذا ركبنا خطا من اربعة اجزاء ووضعنا فوق الطرف الايمن جزءا وتحت الطرف الايسر جزءا اخر ثم اذا فرضنا انهما يتحركان بالحركة دفعة ويتمسان الى اخر الخط دفعة واحدة فلا شك انه يمر كل واحد منهما بصاحبه ويستحيل الالتقاء بينهما ويستحيل التجاذي الا على متصل الثاني والثالث فقد وقع الجزء فيلزم كونه قابلا للقسمة.

البرهان الرابع: لو كان البطوء في الحركات لتخلل السكنات لكان القول بالجزء الذي لا يتجزى باطلا لكن المقدم حق على ما مضى في باب الحركة فالتالي يكون حقا بيان الشرطية ان الجزء الذي لا يتجزى لو كان ثابتا لكنا اذا قطعنا مسافة بحركة سريعة مقدار قطعنا ما فيها من الاجزاء الغير المتجزية التي في تلك المسافة ولا بد وان يقع قطع الجزء الذي لا يتحرك بالحركة السريعة في مقدار من الزمان ففي مثل ذلك الزمان لا بد وان يقطع البطي اقل من ذلك الجزء فقد انقسم

البرهان الخامس: ان الجزء الذي لا يتجزى اذا انتقل من جزء الى جزء فاما ان يوصف بالمتحركية عندما يكون ملاقيا للاول وهو محال لانه بعد ما شرع في الحركة او عندما يصير ملاقيا للثاني وهو ايضا محال لانه عند ذلك قد انقطعت الحركة فاذا انما يكون متحركا عندما يكون فيما بين الجزءين فيلزم الانقسام.

البرهان السادس: لو قدرنا صفحة مركبة من اجزاء لا يتجزى ثم اشرقت الشمس عليها حتى صار احد وجهيها مستضيئا دون الثاني فلا بد وان يكون الوجه المستضيء مغايرا للذي لم يقع عليه الضوء وذلك يوجب الانقسام.

البرهان السابع: الجزء متناه وكل متناه فهو مشكل وكل مشكل فيحيط به حد او حدود فان احاط بالجزء الفرد حد واحد كان كرة والكرات اذا انضم بعضها الى بعض حصل فيما بينها فرج وتلك الفرج ان اتسعت للاجزاء ملاناها بها وعلى كل حال تبقى الفرج التي هي اصغر من الاجزاء فحينئذ يكون الاجزاء منقسمة واما ان احاط به حدود مثل ان يكون مثلثا او مربعا فذلك يوجب التجزية لانه من جانب الزاوية اقل منه من جانب الضلع.

البرهان الثامن: اذا غرزنا خشبة في الارض بحيث تكون اذا طلعت الشمس وقع لها ظل على الارض ثم من المعلوم ان الظل لا يزال ينتقص عندما تاخذ الشمس في الارتفاع الى ان تنتهي الشمس الى غاية ارتفاعها ثم ان الظل تاخذ في التزايد من الجانب المقابل فلا يخلو اما ان يكون مهما قطعت الشمس جزءا انتقص من الظل جزء فيكون طول الظل كمدار الشمس وهو خلف واما ان تكون تتحرك الشمس الى الارتفاع مع انه لا ينتقص من الظل وهو محال اما اولا فلانه لو جاز ان ترتفع الشمس جزءا ولا ينتقص من الظل شي جاز ذلك في الجزء الثاني والثالثة والرابعة حتى تنتهي الشمس الى غايتها في الارتفاع مع انه يكون الظل باقيا كما كان واما ثانيا فلان الخط المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظل اذا تحرك الطرف المتصل منه بالشمس دون الطرف المتصل بالظل فانه يحدث لذلك الخط المستقيم زاويتان وذلك محال لانه يوجب



احرى

والجز

الا بعد

الاجزاء على متصل

ان يكون الزايد مساويا للناقص واما ان يقال فيما اخذ الشمس جزءا انتقص
من الظل اقل من جزء وهو المطلوب

البرهان التاسع

وهو انا
اذا اعتبرنا اعظم دايرة على الرحى واصغر دايرة على مركز واحد
ثم اخرجنا من ذلك المركز خطا حتى على جزء من الدايرة الصغرى الى جزء من الدايرة
الكبرى فالرحى اذا دارت دار هذا الخط بدورانها ومن البين ان النقطة
التي كانت من الدايرة الكبرى على هذا الخط حركة من التي كانت عليه من
الدايرة الصغرى فان النقطة من الدايرة الكبرى قد قطعت في دورة
واحدة مسافة اكثر مما قطعت النقطة التي هي من الدايرة الصغرى فاما
ان يقال بان النقطة التي من الدايرة العظمى اذا قطعت جزءا فالنقطة
التي من الدايرة الصغرى قطعت اقل من جزء فحينئذ ينقسم الجزء او يقال
بان النقطة من الدايرة الصغرى تسكن في بعض اوقات حركة النقطة
التي من الدايرة العظمى فيلزم من هذا تفكك اجزاء الرحى وذلك باطل
اما اولا فلشهادة الحس واما ثانيا فلانا نفرض هذا الكلام في الفلك
فان الدواير التي تقرب من القطبين حركاتها ابطا مما يقرب من المنطقة
مع انا سنبين ان الخرق على الفلك محال واما ثالثا وهو ان هاهنا امرا عجيبا
وهو ما اعطي كل جزء من اجزاء الرحى من الالهام والفطنة حتى علم
الابطا منها انه ينبغي ان يقف حتى لا يزول سمته عن الاسرع وذلك لان
كل ما كان اقرب الى القطب كان ابطا وكل ما كان اقرب الى طرف الرحى
كان اسرع فاذا احتاج كل جزء من الوقفة الى مقدار مخصوص خالف
الوقفة التي يحتاج اليها الاخر حتى يبقى السمت الاول والانسان مع كمال
فطنته لا يقف على ذلك فان انسانين لو قصدا موضعا واحدا واحدهما
اقرب من ذلك الموضع والاخر ابعد منه واراد ان يبلغا الى ذلك
الموضع في وقت واحد فانه لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته
الى ذلك الموضع حتى يكون وصوله الى ذلك الموضع موافقا لوصول
صاحبه واعلم ان هذه الحجة تقتضي انقسام الزمان والمسافة وذلك

لان الدايرة الكبرى اذا قطعت قوسا فالصغرى قد قطعت اقل من ذلك القوس
فتكون الدايرة الصغرى قاسمة للمسافة والدايرة الكبرى قطعت مثل القوس
الذي قطعته الدايرة الصغرى في زمان اقل من ذلك الزمان فتكون الدايرة العظمى
قاسمة للزمان ولا تزال يتعاقب هذه القسمة مرة للزمان ومرة للعظم

البرهان العاشر

الفرجار نحو الشعب الثلاثة اذا قطعت
الشعبة الخارجة جزءا لا بد وان تقطع الشعبة المتوسطة اقل من
جزء على ما بيناه

البرهان الحادي عشر

ان
امكن وجود الدايرة امتنع الجزء الذي لا يتجزى لكن المقدم حق فالتالي حق
واما بيان حقيقة المقدم فقد مضى في باب الكيف واما بيان حقيقة الشرطية
فقد مضى ايضا في باب الكيف ولكنا نقرره هاهنا من وجه اخر فنقول ان الخط
المركب من اجزاء لا تتجزى اما ان يمكن جعله دايرة او لا يمكن فان لم يمكن
وجب امتناع جعل سطح العرض دايرة لان الجسم ذا العرض ليس الا خطوطا
منضمة بعضها الى البعض فلو امتنع على كل واحد منها ذلك وجب
ان يمتنع على الكل واما انه يمتنع جعل مثل ذلك الخط دايرة فلانه لا يخلو
اما ان تتلاقى ظواهر الاجزاء كما تلاقت بواطنها او لا تتلاقى فان تلاقت
البواطن وانفتحت الظواهر تجزأت الاجزاء وان تلاقت ظواهرها كما تلاقت
بواطنها لزم ان يكون باطن الدايرة كظاهرها في المساحة فلو ادرنا حولها
دايرة اخرى فيكون باطن الدايرة المحيطة مساوية لظاهر الدايرة المحاط بها
فيكون ظاهر المحيط المساوي لباطنها المساوي لظاهر المحاط بها المساوي
لباطن المحاط بها مساويا للباطن المحاط بها ثم لا نزال ندير دايرة اخرى
الى ان تبلغ ثخونتها مثل ثخن الفلك الاعظم ولا يكون فيها فرجة اصلا
ومع ذلك فلا تزيد اجزاؤها على اجزاء الدايرة الصغرى الاولى هذا خلف فثبت
بان بواطن الاجزاء تتلاقى وظواهرها تنفتح فيلزم التجزية وايضا — كلها ايضا
فتلك الفرج اما ان تتسع لتمام جزء او لا تتسع فان لم تتسع فقد وجد ما هو
اقل منه وان اتسع فذلك محال لان بواطن تلك الاجزاء اذا كانت متلاقية

فيكون المنفرج من تلك الاجزا بعضها فاذا ملأنا ذلك البعض بالجزء فان ارتفع
بعض الجزء عن تلك الفرجة فقد انقسم وان لم يرتفع كان الجزء المالي لتلك
الفرجة اقل من تلك الاجزا التي وقع في ظواهرها تلك الفرجة فتلك الاجزا
متقسمة فظاهر ان امكان الدايرة يبطل الجزء الذي لا يتجزى

البرهان الثاني عشر لو قدرنا زاوية قايمة كل واحد من
الضلعين المحيطين بها عشرة فالحاصل من ضرب كل واحد من الضلعين
في نفسه مائة والمجموع مايتان والحاصل من ضرب وتر الزاوية القايمة
في نفسها مساو للحاصل من ضرب الضلعين كل واحد في نفسه كما بينه
اوقليدس فيكون الحاصل من ضرب وتر هذه الزاوية مايتين فيكون وتر
هذه الزاوية جذر مايتين وليس للمايتين جذر صحيح فلا بد وان ينكسر الاجزا

البرهان الثالث عشر لو قدرنا خطا مركبا من جزئين فامكننا
ان نعمل عليه مثلثا متساوي الاضلاع ولا يحصل ذلك الا اذا وقع
كل واحد من الاجزا على متصل الاخرين وذلك يوجب التجزية

البرهان الرابع عشر اذا اخذنا خطا من جزئين ووضعنا على احد الجزئين
جزا اخر فيحصل هناك زاوية قايمة فوترها ان كان من جزئين كان وتر
القايمة مساويا لكل واحد من الضلعين المحيطين بها هذا خلف وان كان من
ثلثة اجزا كان الوتر مساويا لمجموع الضلعين هذا خلف فاذا هو اكثر
من الاثنين واقل من الثلاثة فقد وجد الاقل من الجزء

البرهان الخامس عشر اذا قدرنا اربعة خطوط كل واحد منها
من اربعة اجزا وضممنا البعض الى البعض بحيث لا يحصل هناك فرجة
اصلا فلا شك ان خط القطر يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني
من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الاجزا في جانب القطر
اما ان يكون متلاقية او لا تكون فان كانت متلاقية وجب ان يكون القطر
مساويا للضلع وهذا يبطله شكل العروس وان كانت غير متلاقية
فهناك فرج فاما ان يتسع لجزء او لا تسع فان اتسع فلنملاها بالاجزا

والفرج ثلثة فحينيذ يصير مقدار القطر سبعة اجزا وذلك هو عدد اجزا الضلعين
فيكون القطر مساويا للضلعين هذا خلف فاذا كل واحد من تلك الفرج انما
تتسع لاقل من جزء فقد انقسم الجزء

البرهان السادس عشر ان اوقليدس برهن على ان
كل خط فانه يصح تنصيفه فالخط المركب من الاجزا الفردة يصح تنصيفه
فينتصف الجزء **البرهان السابع عشر** اذا اوقعنا خطا مستقيما
كالوتر على زاوية قايمة حتى يحصل الوتر جذر مجموع مربعي الضلعين
وفرضنا الضلعين كل واحد منهما خمسة كان هذا الوتر جذر خمسين فان
حركنا طرف هذا الوتر من احد الجانبين جزءا تحرك الطرف الاخر لا محالة اقل
من جزء فانه ان تحرك جزءا حتى حصل احد الضلعين ستة والاخر اربعة حصل
الوتر جذر اثنين وخمسين وهو جذر خمسين هذا خلف فاذا قد تحرك اقل
من جزء

البرهان الثامن عشر

ا ب ج
اذا قدرنا ثلاثة اجزا ا ب ج مكررا
ثم تحرك الخط حتى ادخل ا مكانا جديدا وب دخل مكان ا وج دخل
مكان ب ثم عندما تحرك الى المكان الجديد تحرك الجزء الذي فوقه الى سمت
جملته فنقول لا يخلو اما ان يقال بانه تحرك الى الحيز الذي فوق الحيز الذي
حصل فيه ا وهو محال لانه حينيذ لم يتحرك عن ا وقد فرض كذلك
هذا خلف او يقال بانه تحرك الى الحيز الملاقي لما هو فوق الحيز الجديد فتكون
حركة الجزء الفوقاني اسرع من حركة ا لانه قطع حيزين في ذلك الزمان
ولما كان زمان حركة ا منقسما كانت حركة ا منقسمة لان الواقع
منها في احد نصفي ذلك الزمان غير الواقع في النصف الثاني ولما كانت
الحركة منقسمة كان الحيز الذي تحرك عنه ا منقسما والذي تحرك اليه ا ايضا منقسما
ويكون في نصف ذلك الزمان وبنصف تلك الحركة قد خرج نصفه من
الحيز الذي كان فيه ودخل في الحيز الجديد فيكون منقسما ويمكن
ذكر هذا البرهان على وجه اخر وهو ان الخط اذا تحرك جاز ان يتحرك

عند

الجزء

الجزء الذي فوقه على خلاف حركته فاذا انتقل عن آ فلا يخلو اما ان يصير ملاقيا
لب وهو محال لان ب قد دخل في حيز آ فلو قلنا ان الجزء الذي كان فوق آ وتحرك
عن آ الى ما تحرك الى ب وب حصل في حيز آ فذلك الجزء الفوقاني لم يتحرك عن
آ وقد فرضناه متحركا عنه هذا خلف فبقي ان يقال انه يتحرك عن الحيز
الذي كان فيه الى الحيز الذي يليه وهو الذي فوق حيز ج بقدر حركة التحتاني
فاذا الجزء الفوقاني بحركته اسفل بلغ الثالث في الزمان الذي قطع ما تحته
جزءا واحدا فيكون الزمان منقسما ويعود الكلام المذكور

البرهان التاسع عشر ان البير الذي عمقه ماية ذراع اذا كان
في منتصفه خشبة وعلق عليها حبل مقداره خمسون ذراعا وعلق على
الطرف الاخر من الحبل دلو فاذا ارسل حبل بقدر خمسين ذراعا وشد
على طرفه كلاب فاذا جعل الكلاب في طرف الحبل الذي علق الدلو على الطرف
منه ثم جر الى اعلى البير فان الدلو ينتهي من اسفل البير الى اعلاه في الزمان
الذي ينتهي الكلاب من وسط البير الى اعلاه وذلك يوجب انقسام
الزمان والحركة على ما بيناه

البرهان العشرون

الجسم قد يكون ظله في وقت من السنة مثليه فيكون مثله من الظل ظل
نصفه فلو قدرنا جسما تكون اجزاؤه وترا فيكون ظله شفعا فيكون لظله
نصف ونصف ظله ظل نصفه فيكون لذلك الجسم المركب من الاجزاء الوتر نصف
وهو المطلوب وفي المسألة وجه اخر مثل ان يقال لو كان الجسم مركبا من الاجزاء
لكانت ذاتية له والذاتي يكون بين الثبوت للشيء فكان يلزم ان يكون علمنا
بكون الجسم مركبا من الاجزاء اوليا ولما لم يكن كذلك علمنا انه غير مركب
من الاجزاء ووجوه اخر متناعسة ولكن فيما ذكرناه كفاية وبالله التوفيق

الفصل الرابع في ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل

وعليه براهين الاول لو كانت الاجزاء غير متناهية بالفعل لاستحال
قطعها الا في زمان غير متناه بالفعل ولما كان التالي باطلا كان المقدم مثله
الثاني ان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فاذا كل كثرة ففيها واحد
فاذا اخذنا من الاجزاء الغير المتناهية للجسم واحدا وضممنا اليه واحدا اخر
فاما ان يزيد مقدار ذلك المجموع على مقدار الواحد او لا يزيد او لا ينقص
والثاني يوجب ان لا يحصل المقدار ولا يتزايد من اجتماع تلك الاجزاء
والاول يقتضي ان يكون نسبة الزيادة في المقدار على حسب الزيادة
في العدد لكن الاجسام متفاوتة في المقادير فهي اذا متفاوتة في العدد
فالعدد ليس غير متناه والله الموفق

الفصل الخامس في ان قبول القسمة الانفكاكية

ثابتة الى غير النهاية وعليه براهين الاول ان كل متحيز يفرض فيه
طرفان يتميز كل واحد منهما عن الاخر في الوهم فالتحام النصفين اعني
الاتصال الذي حصل بين النصفين بحيث يمتنع ارتفاعه اما ان يكون
لطبيعته او لشيء من لوازم تلك الطبيعة او لشيء من العوارض فان كان ذلك
الالتحام لنفس الماهية وماهية ذلك الجزء مساوية لماهية ساير الاجزاء
فوجب امكان ان يتصل بجزء اخر مثل ما اتصل احد نصفيه بنصفه الثاني
وان يصح على النصفين من الانفصال مثل ما امكن بين الجزئين وبهذا
الكلام يتبسط في ابطال ما جعل ذلك الاتصال من لوازم الماهية
اما ان كان ذلك الاتصال لعارض غير لازم فيمكن ارتفاعه وبتقدير
ارتفاعه لا يبقى وجوب ذلك الاتصال اللهم الا لو كان ممتازا
عن ساير الاجسام بفصل مقوم لطبيعته نوعية كما في الافلاك
ومثل ذلك يجب ان يكون نوعه في شخصه كما مضى واعلم ان مدار
هذه الحجة على ان تلك الاجزاء متساوية في الماهية فاما لو ادعى
مدع ان كل واحد منها يكون مخالفا للاخر بماهيته وانه لا يوجد جزءان
متفقان في الماهية اندفعت هذه الحجة ولكن لا شك ان الذي يلتزمه
من الملتزم بغير جزء الثاني ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كانت

طبيعة واحدة كان شكله هو الكرة لما ستعرف ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط
هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجزاء فيكون ذلك قولا
بالخلاء وهو محال

الفصل السادس في حكاية شبه مثبتي الجزء الذي

لا يتجزى اعلم ان شبههم منحصرة في نوعين احدهما انهم يحتجون على
ان كل ما يقبل القسمة فلا بد وان يكون منقسما بالفعل وذلك يبطل
مذهب الحكماء في ان الجسم البسيط القابل للانقسامات واحد في نفسه
وثانيهما انهم يحتجون على ان الجسم لا يمكن ان يكون قابلا للتقسيمات غير
متناهية فاما النمط الاول من الكلام فلهم فيه شبهتان الاول قالوا
ثبت فيما مضى ان الوحدة امر وجودي فلا يخلو اما ان يكون كون الجسم واحدا
عائدا الى ذاته او الى صفة زائدة على ذاته فان كان الاول وجب ان لا يقبل
القسمة ابدا لان ما بالذات لا يرتفع مع بقاء الذات ولما ثبت ان كل واحد
فهو غير قابل للقسمة لزم ان يكون كل ما يكون قابلا للقسمة ان لا يكون
واحدا وان كانت وحدة الجسم صفة زائدة على الجسم فالجسم الذي قامت
به الوحدة اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان قابلا للقسمة
والقائم بالمنقسم منقسم كانت الوحدة منقسمة هذا خلف وان كان
الجسم الذي قامت به الوحدة غير قابل للقسمة لزم ان يكون كل ما اتصف
بالوحدة ان لا يكون قابلا للانقسام فيلزم ان يكون القابل للانقسام
غير واحد بل كثيرا بالفعل هذا خلف فثبت ان ما قاله الحكماء من ان الجسم
يكون واحدا ومع وحدته يكون قابلا للانقسام كلام باطل الثاني قالوا الجسم
البسيط لو كان واحدا فاذا قسمناه فقد ابطلنا وحدته ووحدة كل
شيء هو هويته لانه لا معنى للهوية الا الخصوصية التي بها يتميز عن
الآخر وتلك الخصوصية هي الوحدة فاذا لما اوردنا القسمة على الشيء
الذي كان واحدا فقد ابطلنا هويته واذا ابطلنا هوية الشيء فقد اعدمناه
فاذا لما اوردنا التقسيم على الجسم فقد اعدمنا تلك الجسمية فلا يخلو

جواب عنهما

اما ان يكون قد بقي شيء من الجسم الاول او لم يبق فان بقي فذلك الشيء
حين ما كان الجسم واحدا اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا
فعندما صار الجسم كثيرا اما ان يكون قد صار ذلك الشيء كثيرا او ما
صار فان كان الاول فذلك الشيء قد زالت وحدته وقد بينا ان ذلك يوجب
عدمه فاذا ذلك الشيء قد عدم ايضا وان كان بقي واحدا فذلك محال
لان احد قسمي الجسم ممتاز عن الآخر فيستحيل ان يكون هناك شيء
واحد بالعدد ويكون مشتركا بينهما واما ان قيل بان ذلك الشيء كان
كثيرا حين ما كان الجسم واحدا فاذا كان ذلك الشيء كثيرا كانت
الجسمية القائمة بكل واحدة منهما مغايرة للجسمية القائمة بالشيء الآخر
فيكون الجسم مركبا من الاجزاء المتمايزة بالفعل فاذا الجسم ما كان واحدا
في الحقيقة بل كان متالفا من الاجزاء وذلك هو المطلوب وتمام تقرير
ذلك قد مضى في جواب الوجه **النمط الثاني**: من الكلام في بيان امتناع
كون الجسم قابلا لتقسيمات غير متناهية وفيه مسائل الاول لو كانت
الحركة والزمان متالفة من امور كل واحد منها غير قابل للانقسام
اصلا لكان الجسم مركبا من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة اصلا
والمقدم حق فالتالي يكون حقا بيان المقدم من وجوه ثلاثة الاول ان
الحس شاهد بوجود الحركة فهذه الحركة لا تخلو اما ان يقال انه لا وجود
لها الا في الماضي والمستقبل وليس كذلك بل لها وجود في الحاضر وهو اول
حاصل لان الماضي هو الذي كان له حصول ثم عدم والمستقبل هو الذي
يتوقع له حصول فلو امتنع للحركة حصول اصلا لاستحال ان يكون ماضيا
او مستقبلا فاذا للحركة حصول فذلك الحاضر ان كان قابلا للقسمة على
معنى انه يمكن ان يوجد ما هو انقص منه كان بعض الاجزاء المفترضة
فيه قبل البعض فلا يكون كله حاضرا وقد فرض كذلك هذا خلف
فاذا ذلك الحاضر غير قابل للانقسام وعند الانعدام لا بد وان يحصل
ما من شانه ذلك فاذا الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها

غير منقسم الثاني ان الان عبارة عن ما يفصل الماضي عن المستقبل فهو
ان كان منقسما كان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون فاصلا
بين جميع الماضي وجميع المستقبل وان لم يكن منقسما فلا بد وان ينعدم
لان الان لا تبقى ساعة اخرى فاما ان يكون لعدمه بداية او لا يكون
والثاني محال لان عدمه امر متجدد ولكل متجدد بداية واذا كان له
بداية فبداية عدمه اما ان يكون مقارنة لوجوده او لا يكون والاول
باطل لاستحالة جمع العدم والوجود فاذا بداية عدمه غير مقارنة
لوجوده فاما ان يكون بين الان الذي هو وجوده وبين الان الذي هو بداية
عدمه زمان او لا يكون فان كان الاول كان الان باقيا من الحلف وان
لم يكن فهو تتالي آنات ثم الكلام في الان الثاني كالكلام في الان الثالث
فيلزم تتالي الانات الثالث انا بينا ان حركة الجسم في الكيف عبارة
عن تتالي انواع آنية الوجود وذلك يوجب تتالي الانات فثبت بما ذكرنا
ان الحركة والزمان مركبان من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل
القسمة فاذا قطعنا المسافة كان الذي يقطع بالجزء الذي لا يتجزى
من الحركة في الان المنقسم غير منقسم والا لكانت الحركة الى نصفه
نصف الحركة الى اخره وكذلك القول في الزمان فيكون ذلك الزمان
منقسما وذلك محال فاذا المسافة متركبة من امور غير قابلة للقسمة
مطابقة للامور المتتالية في الحركة والزمان وذلك هو الجزء الذي لا يتجزى
وهذه الشبهة قد سبقت اصولها في باب الحركة الا انا اعدنا
هذه الاصول هاهنا ليعلم كيفية تركيب الشبهة عنها الشبهة
الثانية قالوا لو وضعنا كرة حقيقية على سطح لا تضريس فيه فلا شك
انها تلاقيه بموضع الملاقاة اما ان يكون منقسما او لا يكون والاول محال
لوجوه ثلاثة الاول هو ان ذلك الموضع منطبق على السطح المستقيم
والمنطبق على المستقيم مستقيم فاذا ذلك الموضع من الكرة مستقيم ثم اذا
زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت على موضع آخر يلي الاول

فذلك الموضع ايضا مستقيم فاذا تصير الكرة مضلعة من الخلف الثاني هو
ان اوقليدس برهن على ان كل خط مستقيم تصل بين نقطتين من الدائرة
فانه يقع في داخلها فلو كان موضع الملاقاة منقسما لارتسم خط على
ظاهر الدائرة منطبق على السطح فيقع ذلك الخط داخل الدائرة وخارجها
من المحال الثالث ان موضع الملاقاة لو كان منطبقا على السطح امكن
ان يخرج من المركز خطان منتهيان الى طرفي موضع الملاقاة فيصير مع الخط
المرتسم من موضع الملاقاة ثلثة خطوط محيطة بسطح فيحصل هناك
مثلث قاعدته موضع الملاقاة فاذا اخرجنا من مركز الدائرة الى قاعدة المثلث
الواقع في الدائرة عمودا قائما عليه كانت الزاويتان الحاصلتان على جنبتي
العمود القائم على القاعدة قائمتين وينتصف ذلك المثلث بمثلثين قائمي
الزوايا ويكون الخطان الطرفيان وترين للزاويتين القائمتين ويكون
العمود وترا للزاوية الحادة ووتر القائمة اعظم من وتر الحادة فالخط
العمودي اقصر من الخطين الطرفين مع ان الخطوط الثلاثة خرجت من المركز
الى المحيط من الخلف فثبت بما قلنا ان موضع الملاقاة غير منقسم فاذا
ادرنا الكرة على السطح حتى تتم الدائرة فلا شك انه متى زالت الملاقاة
الحاصلة بنقطة حصلت الملاقاة بنقطة اخرى وليس بين النقطتين
شيء يغاير هما فان الكلام في الملاقاة الحاصلة في اول حصول الملاقاة
بالنقطة الاولى فاذا اقدرنا رسم الخط عن تلك النقط واذا حصل
الخط عن تركب النقط حصل السطح عن تركب الخطوط فاذا موضع
الملاقاة من الكرة شيء يحصل بانضمامه الى امثاله الاعظم والمقادير
وهو الجزء الذي لا يتجزى ولا يقال عليه بان النقطة انما توجد في الكرة
بسبب المماسة وعند زوال المماسة ينعدم تلك النقطة فلا توجد
نقطة مع ما يتلوها فلا يحصل تشافع النقط لانا نقول لو قدرنا
خطا موجودا بالفعل على ظاهر الكرة يكون له نهاية موجودة بالفعل
ثم قدرنا ان الكرة تلاقي السطح بتلك النقطة فاذا زالت الملاقاة عن

تلك النقطة الى نقطة اخرى مالنقطة الاولى تكون باقية لكونها ماسة لسرك الخط والنقطة الثانية موجودة لحصول الملاقاة عليهما ففي هذه الصورة تلاقت نقطتان الشبهة الثالثة اذا فرضنا خطا منطبقا على خط حتى تكون النقطة محاذية للنقطة او ملاقية لها ثم تحرك الخط نفرض ارت النقطة المماسة غير مماسة واللامماسة انما يحصل دفعة والان الذي هو اول زمان حصول اللامماسة لا شك ان الخط فيه صار ملاقيا لنقطة اخرى تالية للنقطة الاولى فيكون النقط متتالية في الخط اذا الكلام في لا مماسة النقطة الثانية كالكلام في لا مماسة النقطة الاولى وهلم جرا

الشبهة الرابعة ان دايرة معدل النهار تطلع على سكان خط الاستوا منتصبة وتمر بهم وراسهم مسامتة لهم وتكون تقاطع تلك الدايرة مع دايرة الافق في المشرق والمغرب ابدا على نقطتين ثم اذا بعد ذلك يحصل اللاتقاطع على تلك النقطة والان الذي هو اول زمان اللاتقاطع يكون التقاطع حاصلا على نقطة اخرى فتتالت نقطتان وكذلك القول في الباقي فيكون دايرة معدل النهار مركبة من النقط المتتالية الشبهة الخامسة ان النقطة امر وجودي غير منقسم فان كان متحيزا فهو الجزء الذي لا يتجزى وان لم يكن متحيزا فله محل وعله ان كان منقسما لزم انقسامه بانقسام محله وهو محال وان لم يكن منقسما فهو المطلوب

الشبهة السادسة لو كان الجسم قابلا لتقسيمات لا نهاية لها لحصلت فيه بالفعل والتالي محال والمقدم مثله بيان الشرطية ان اختلاف المماسات توجب الانقسام بالفعل فيما يقبل الانقسام واختلاف المماسات حاصل ابدا لان كل جزء يفرض فانه يلاقي باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه الجانب الاخر منه فلو كان قبول الانقسام لا الى نهاية لكان السبب القابل والسبب الفاعل لتلك الانقسامات الغير المتناهية حاصلا فيجب حصول تلك الانقسامات واما بيان امتناع ذلك فلما بينا ان ذلك ينافي

وجود الجزء الواحد وما ينافي وجود الواحد ينافي الكثرة فاذا يجب ان تكون الكثرة حاصلة وان لا تكون هذا خلف

الشبهة السابعة ان العقلا اتفقوا على ان الانقسامات الغير المتناهية ممتنعة وما كان ممتنعا استحال كون الشي قابلا له فاذا يستحيل ان يكون الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية فهو اذا لا يقبل الا انقسامات متناهية

الشبهة الثامنة ان الجسم قابل للقسمة فيكون ذلك لا لاجل التاليف فان قبول الانقسام لا يكون لذاته ولا لشي من لوازم ذاته ولا لتحيزه فان الشي بغير قسمة ذاته ولوازم ذاته وتحيزه موجود مع انه لا يقبل تلك القسمة وليس ايضا لاجل الفاعل لان الفاعل لا يجعل غير المنقسم قابل القسمة اذا لاجل معنى قايم بالجسم والله تعلى كما هو قادر على خلق ذلك المعنى فهو قادر على ازالة ذلك المعنى فاذا اعدم الله تعلى تلك التاليفات بقيت تلك الاجزا اجزا غير قابلة للقسمة لانه متى زال المصحح وجب زوال الحكم

الشبهة التاسعة لو كان في الجسم اجزا غير متناهية لاستحال قطعه الا بعد قطع نصفه ولا يمكن قطع نصفه الا بعد قطع نصف نصفه فلو كان في الجسم ابعاض غير متناهية لامتنع قطعه في زمان متناه

الشبهة العاشرة لو كان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية لصح ان يوجد من الخردلة ما يغشي بها وجه السموات السبع وذلك محال فما ادى اليه محال

الشبهة الحادية عشر دائرة او مليون من قدر من على وجود زاوية هي اصغر الزوايا الحادة فدل على الجزء الذي لا يتجزى

الشبهة الثانية عشر ان التفاوت بين الكبير والصغير حاصل فلو كانت اجزا الاجسام غير متناهية لوجب تساوي جميع الاجسام في الاحجام فان ما لا يتناهى لا يقبل الاكثر والاقل وذلك محال هذا مجموع شبه مثبتي الجزء واعلم ان اكثر الشبه مبنية على اصول قد تكلمنا عليها فيما مضى من هذا الكتاب فاما الذي احتجوا به اولا فقد بينا ان الوحدة عرض زايد على ذات الجسم وقولهم يلزم انقسام الوحدة لانقسام محلها فجوابه ما ذكرنا في الفصول

الثالثة ان الوحدة القايمة بالجسم تقبل الكثرة الوهمية ولا استحالة في
ذلك واما الكثرة بالفعل فلا يلزم قبول الوحدة لها لان الوحدة لا تقوم
بالجسم عند قيام الكثرة به بل هما وصفان متنافيان فما نرفع المحال واما الذي
احتجوا ثانيا فقد بيّنا في باب الوحدة والكثرة الفرق بين الهوية والوحدة فالقسمة
اذا وردت على الجسم الواحد ازالت وحدته وما ازالت هويته فما نرفع المحال
واما الذي احتجوا به ثالثا فقد مضى في باب الحركة كيفية وجودها وكيفية
وجود الان وعدمه واما الذي احتجوا به رابعا من حديث الكرة والسطح
فقد اجاب عنه بعض المتنازعين فيما لا يعنيه بان قال النقطة لا توجد
بالفعل في الكرة محتجا بانه لو حصلت نقطة بالفعل فيها ونقطة اخرى
في سطح او كرة اخرى تلاقيا فالنقطتان ان لم يتلاقيا بالاسر انقسمت
النقطتان وان تلاقيا بالاسر تداخلتا واتحدتا ويصير التماس اتصالا
هذا خلف وهذا القايل لا يعرف ان ذلك يوجب عليه انكار المماسة
بين الاجسام والسطوح والخطوط لان الجسم اذا ماس جسما فالسطحان
اما ان يتلاقيا بالاسر فيعود المحال او لا يتلاقيا فيلزم ان يكون لكل واحد
من السطحين عمق حتى يكون باحد جانبيه يلاقي الاخر وبالجانب الاخر
لا يلاقيه ولما بطل الثاني لزم انه لا يماس الجسم جسما وكذلك القول
في مماسة السطحين بالخطين ومماسة الخطين بالنقطتين وايضا فلان
النقطة نهاية الخط والخط قد يكون متناهيا بالفعل فكيف يكون
متناهيا بالفعل ولا تكون النهاية حاصلة بالفعل الا ان تقول ليس
في الكرة خط متناه بالفعل وحينيذ يكذبه اتفاق الجمهور على ان الكرة اذا
تحركت فيها الخط المحور عن ساير الخطوط بالفعل ولا شك انه متناه
وطرفاه قطبا الكرة فهما موجودان بالفعل فظهر ضعف هذا الجواب
واما الشيخ فانه اجاب عنه من وجوه الوجه الاول انا لا نذهب هل
يمكن ان توجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود فهل يصح ترجيحها
عليه او لا يصح فربما استحال في نفسها ذا فالكرة انما تماس السطح بالنقطة

في حال السكون والى اخر ما ماست بالخط في زمان الحركة ولم يكن في زمان
الحركة مماسة على النقطة الا بالوهم اذ ذاك لا يتوهم الا مع توهم سكون
والان لا وجود له بالفعل وللقايل ان يقول اما المنع من وجود الكرة فغير
مستقيم لان هذا الشكل هو الذي يقتضيه جميع الطبايع البسيطة
والتركيب لا يضاده فكيف يمنع من وجوده والسطح المستوي ايضا
ممكن الحصول لان سبب الخشونة الزاوية ومتى لا بد وان تكون من
سطوح صغار ملس والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية واذا كان
سطح صغير مستو جاز كبير مستو بل ربما لا يمكننا الحكم بوجودهما لكن
الكلام غير مبني على الوجود بل على امكان الوجود فان ما يمكن ان يوجد
اذا فرض موجودا لم يلزم منه محال لان الكذب لغيره المحال لا يلزم منه
محال واما المنع من الترجيح فهو وان كان بعيرا لكنه غير مضر اذ لا اشتراط
في جواز ان لا يرجحها عليه ويلزم منه نقط متتالية في السطح وقوله
المماسة حال الحركة بالخط فنقول المماسة بين الجسمين لا يمكن الا بان
ينطبق طرف كل واحد منهما على طرف الاخر فلو ماست الكرة السطح
بالخط لوجب ان ينطبق من الكرة خط على خط في ذلك السطح فيكون
ذلك الخط مستقيما لان المنطبق على المستقيم مستقيم فتكون الكرة
مضلعة وذلك محال فاذا الكرة لا تماس السطح بالخط اصلا وقوله المماسة
بالنقطة انما يكون في الان والان لا وجود له بالفعل فنقول الخلاف في كون الزمان
غير مركب من الانات المتتالية كالخلاف في ان الجسم غير مركب من اجزا
لا تتجزى فكيف يدفع حجة الخصم بذلك مع انه نفس المتنازع فيه وبالجملة
فان هذه المسألة لا يتحقق مسألة لان المسلم ان الكرة لا تلاقي السطح
في ان واحد الا بنقطة وليس يلزم من هذا ان يكون في حال الحركة
ينتقل من نقطة الى نقطة مجاورة لها ومن ان الى ان مجاور له فانه ان
سلم هذا لما احتيج الى ذكر الكرة والسطح بل صح ان هناك نقطا متتالية
منها تاليف الخط وانات متتالية منها تاليف الزمان واما كان المسلم

هو ان الكرة تلاقي السطح في آن وكان الخلاف في ان الحركات والازمنة
غير مركبة من امور غير متجزية ومن انات كالخلاف في المسافة وكان انما يلزم
تجاور النقط لو صح تجاور الانات كان استعماله في اثبات تتالي النقط
كالمصادرة على المطلوب الاول ولقايل ان يقول انا اذا فرضنا آنا وكانت
الكرة ملاقية للسطح على نقطة واحدة ثم زالت الملاقاة عن تلك النقطة
فهاهنا حدث امران احدهما زوال الملاقاة والاخر حصول اللاملاقاة فاما
زوال الملاقاة فهو حركة فلاجرم ليس له بداية يكون هو فيها حاصلا
واما حصول اللاملاقاة فهو من جملة ما يحصل في الان ويستمر في جميع
الزمان الذي بعده فثبت ان للاملاقاة لها بداية متى حصلت فيها فنقول
الان الذي حصلت فيه اللاملاقاة اما ان يكون هو الان الذي حصلت الملاقاة
او غير ذلك الان والاول باطل والا لكانت الكرة في الان الواحد بالنقطة
الواحدة ملاقية للسطح وغير ملاقية له وذلك محال وان كان غير ذلك
الان فنقول اما ان يكون بين آن الملاقاة وبين آن اللاملاقاة زمان او لا
يكون فان كان كانت الكرة في ذلك الزمان ملاقية للنقطة الاولى فتكون
الكرة ساكنة هذا خلف وان لم يتوسط بين الانين زمان فقد تتالى آنان
ونقول ايضا الان الذي هو اول زمان اللاملاقاة اما ان تكون الكرة فيه
ملاقية بنقطة اخرى او لا تكون فان لم تكن ملاقية بنقطة اخرى فاما
ان يكون ملاقية بالنقطة الاولى او لا يكون ملاقية بشي من النقط
فان كانت ملاقية بالنقطة الاولى لزم ان تكون الكرة ملاقية
للسطح بنقطة حال ما صدق عليها انها غير ملاقية لذلك السطح
بتلك النقطة هذا خلف فاذا الكرة في الان الذي هو اول زمان اللاملاقاة
الكرة السطح بذلك المتوسط قبل ملاقاتها السطح بالنقطة الثانية
فلا يكون ملاقاتها للسطح بالنقطة الثانية في اول زمان اللاملاقاة
بالنقطة الاولى وذلك خلف فاذا ليس بين النقطتين واسطة
فيلزم تتالي النقط وظاهر ان هذه الحجة توجب تتالي النقط وتتالي الانات

من غير ان يصادر في ذلك على المطلوب والذي يعتمد عليه في الجواب ان يقال
القول بالجزء الذي لا يتجزى يمنع من امكان وجود الكرة والدايرة فكيف يستدل
بوجود الكرة وحركتها على وجود الجزء وايضا فقد بينا ان الحركة
لا يعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لا يتجزى فلا يمكن ان يستدل بها
على وجود الجزء الذي لا يتجزى وهذان الوجهان هما اللذان يعول عليهما
في دفع هذه الشبه المبنية على وجود الحركة ويمكن ان يستعان في حل
ما ذكرناه من الشكوك بالاصول التي ذكرناها في باب الحركة واما الذي
احتجوا به خامسا من ان النقطة اذا كانت عرضا استدعت محلا لا ينقسم
فالجواب عنه ما مضى من ان بعضهم زعم ان النقطة ليست امرا وجوديا
بل هو امر عدمي ومن سلم كونها امرا وجوديا زعم انها عرض غير سار فلا
يلزم انقسامها لانقسام محلها واما الذي احتجوا به سادسا من ان اختلاف
المماسات يوجب حصول الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فقد سبق الجواب
عنه في الفصل المشتمل على البراهين على نفي الجزء الذي لا يتجزى واما
الذي احتجوا به سابعا فقد مضى الجواب عنه ايضا لانا قد بينا ان قولنا الجسم
قابل لتقسيمات لا نهاية لها لا نعني به انه قابل لها بمجموعها بل نعني به
انه لا ينتهي الى حد الا ويقبل بعد ذلك تقسيما اخر وذلك لا ينافي
قولنا انه يستحيل حصول التقسيمات الغير المتناهية واما الذي
احتجوا به ثامنا وهو قولهم كل قابل للتفريق ففيه تاليف فالجواب عنه انه
ان عني بذلك انه يكون فيه جزآن متميزان بالفعل وبينهما مماسة
وان التفريق عبارة عن تبعيد احدهما عن الاخر فهذا هو المتنازع فيه
فلم قلتم ان الامر كذلك فانه لو ثبت ذلك لما احتاجوا الى تتميم حجتهم
الى فرض زوال التاليف عنهما اذ كانت الاجزاء حاصلة في ذلك المولف
وتتميز كل واحد منها عن الاخر بالفعل لوجود الواحد في كل كثير
وان عنوا بكونه مولفا كونه مستعدا لقبول التجزية فذلك مما لا
يمكن ارتفاعه عنه لان ذلك هو صورته الجسمية او لازم صورته

الجسم

الجسمية واما الذين احتجوا به ثانيا من انه يلزم ان لا ينقطع الابد زمان
غير متناه بالفعل ومن قال بذلك فقد قال بوجود الجزء الذي لا يتجزى الا انه
زعم انها غير متناهية فاما من نفى الجزء الذي لا يتجزى وزعم ان الجسم
البسيط ليس فيه شيء من الاجزاء فكيف يلزم عليه ذلك واما الذين
احتجوا به عاشرا من تغشية سطح السماء من اجزاء الخردلة فنحن بتقدير
تسليم الجزء لا يمكننا المنع من ذلك اذ ربما يكون في الخردلة من الاجزاء
التي لا تتجزى ما يبلغ كثرتها اذا انبسطت الى تغشية سطح السماء واذا
لم يكن ذلك بين الامتناع مع فرض وجود الجزء فكيف يبين بامتناعه
وجود الجزء واما الذين احتجوا به في الحادي عشر من امر الزاوية فلا نسلم
انها غير منقسمة بل هناك زوايا هي اصغر منها بالقوة بلا نهاية وانما
قام البرهان على انه لا يكون من خطين مخصوصين زاوية اصغر من تلك وليس
اذا قيل انه ليس شيء بصفة كذا وجب ان يقال انه ليس شيء اصغر منه
البتة واما الذين احتجوا به في الثاني عشر فالجواب عنه ان الخردلة تساوي
اجزاؤها اجزاء الجبل في العدد لا في المقدار كما انا اذا ضعفنا الجبل
مثل تضعيف الخردلة فانهما يتساويان في العدد لا في المقدار وبالله
التوفيق

الفصل التاسع في ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء صورته النوعية

من الصور النوعية ما لا يحصل الا بامتزاج اجسام مختلفة الطبايع
كالصور المعدنية والنباتية والحيوانية ومنها ما لا يكون كذلك
وهي كالنارية والهوائية وغيرهما والظاهر من مذهب المشائين
ان الاجسام في الصغر اذا صارت اصغر من ذلك زالت صورها فليس شيء
هو اصغر من صورة الماء وكذلك الهواء وحجتهم ان الاجسام لو احتملت الانقسام
والتصغير لا الى نهاية مع بقاء صورها النوعية لجاز ان يحصل من كل

واحد من الاركان الاربعة ما يكون في غاية الصغر ويحصل من امتزاجها
اللحم والعظم وان يتكون المتكونات الحيوانية حتى يحصل نملة على قدر
بعوضة ولو كان ذلك ممكنا لم يكن اقلي الوجود بل اكثريا لان امتزاج
الاقل قبل امتزاج الاكثر لان الاكثر انما يحصل عن اجتماع الاقل وحصوله
بعد حصوله فكان يجب ان يكون ذلك اكثريا ولما لم يكن كذلك علمنا ان
للاجسام حدا في الصغر مع بقاء صورها النوعية ولا يقال فلم لم يوجد
بعوضة في الفيلة فنقول لان الصغر مما يعين على الامتزاج والكبر عائق
منه ولهذا كانت المعاجين يعان على تكوينها بالدق واعلم انه يمكن القدح
في هذه الحجة من وجوه ثلاثة الاول انا نسلم ان امتزاج الاقل عددا
قبل امتزاج الاكثر عددا ولا ينفعهم ذلك لان الكلام ليس فيه لكن لم
قلتم ان امتزاج الاقل مقدارا قبل امتزاج الاكثر مقدارا وبيانه هو ان
وجود الاقل مقدارا في الاكثر مقدارا وجود بالقوة والذي بالقوة هو غير
موجود واذا لم يكن الاقل مقدارا حاصلا بالفعل لم يكن له امتزاج
بالغير فضلا عن ان يكون امتزاجه قبل امتزاج شيء اخر بل الاولى ان
يكون امتزاج الاكثر في المقدار قبل امتزاج الاقل في المقدار اذ الاكثر
محصل محصور والاقل غير محصل ولا محصور والثاني ان سلمنا ان امتزاج
الاقل متقدم على امتزاج الاكثر مطلقا لكن لم قلتم انه يكفي ذلك
المزاج في حصول الصورة النوعية ولم لا يجوز ان يكون العظم مع ذلك
معتبرا اذ من الممكن ان تكون النفس المدبرة انما تستعد المزاج لقبولها
الاستعداد التام اذا كان الاركان وافيا بافعالها وذلك لا يتم الا
بمقدار معين من العظم الثالث هب انه لو تم ذلك الاستعداد فانه
تفيض عليه النفس من واهب الصورة لكن ذلك الامتزاج انما يحصل
في مكان معين مخصوص فلو كانت تلك المادة يسيرة لانفعلت عما يحيط
بها ولا يتم ذلك المزاج الى ان يحصل فيه الاستعداد لقبول تلك الصور
بل يفسد قبل ذلك ولما بطلت هذه الحجة فنقول الانفصال تارة يكون

الاقسام

الغير المضافة وتارة لاختلاف الاعراض المضافة وتارة بالوهم ح

بالانفصال

[illegible] الاضافية ح

بالانفكاك وتارة لاختلاف الاعراض اما الذي يكون لاختلاف الاعراض
الاضافية فلا يجب ان يبلغ بالجسم الى حد يكون بعد ذلك فاقدا لتلك
الصورة لان تلك الصورة فاشية في جميعه والا لكان اما ان يخلو كل
واحد من اجزايه عن تلك الصورة واما ان يكون بعض الاجزا خاليا عن
تلك الصورة دون البعض والقسم الاول لا يخلو اما ان يتغير حاله عند
الاجتماع عما كانت عليه حالة الانفراد او لا يتغير فان لم يتغير لم يحصل
بالاجتماع الا الزيادة في العدد والمقدار ولم يحصل تلك الصورة النوعية
فلا يكون للجسم تلك الصورة البتة هذا خلف واما ان كان اجتماع
الاجزا يوجب حصول الصورة للمجموع فاول ما فيه ان تلك الصورة
الحاصلة بالامتزاج فاشية في الكل وهو المطلوب وثانيا ان امتزاج
تلك الاجزا لا يفيد صورة اخرى الا اذا كانت مختلفة الطبايع فيكون
لكل جز منها طبيعة خاصة وكل ما يفرض بعد ذلك الجز من الاجزا (الجسم ح)
فله تلك الطبيعة فظاهر ان الانقسام الذي يكون بحسب الوهم او بحسب
اختلاف الاعراض لا يخرج الجزء الصغير عن طبيعة الجز الكبير واما الانقسام
الانفكاكي فيشبه ان يكون له حد في الصغر سببا لان لا يحفظ
الجسم صورته لان الجسم اذا افرط صغره استولى عليه ما يحيط به
وينقله الى طبيعته وهذا على مذهب الاستقرا واما الانقسام بالاعراض
الغير المضافة مثل ما في البلقة فهو مثل الانقسام الانفكاكي
في كونه متناهيا واذا ثبت ذلك بطل قول من يقول ان اصغر اجزا
الارض اكبر من اصغر اجزا النار لان تلك النار اذا انقلبت ارضا لم يجب
ان يكون ذلك عند الارض حتى يتصل بها اذ كثير من اجزا العناصر تعرض
له الاستحالة في غير حيزه الطبيعي واذا صار ذلك الجز الصغير
من النار ارضا فلا بد ان يصير اصغر مما كان لان الجمود يصغره فيكون
هو ارضا اصغر من الجزء الذي فرضناه اصغر الاجزا الارضية وذلك محال
واذ قد بينا ان الجسم غير مركب من الاجزا الحسية المحسوسة فلنتكلم

في انه هل هو مركب من الاجزا العقلية ام لا

الفصل الثامن في ان الجسم مركب عن الهيولى والصورة

بلغ

هذا هو المتفق عليه عند الحكما وذكروا على هذا براهين الاول ان الجسم البسيط
لا شك انه قابل للانفصال اما ان يكون هو الاتصال او امرا اخر ورا الاتصال (فالقابل للانفصال ح)
والاول باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال
فاذا القابل للانفصال امر اخر غير الاتصال ولا شك ان قوة قبول الانفصال حاصلة
مع وجود الاتصال فاذا الاتصال مقارن لشي اخر فاذا الجسم مركب عن
الاتصال وعما فيه الاتصال وذلك هو المطلوب واعلم ان هذا البرهان
مبني على ان الجسم غير مركب من اجزا لا تتجزى والا كان اتصال الجسم عبارة
عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها وكذلك ايضا لا بد من ابطال
قول من يقول مبادي الاجسام اجزا متجزية في الوهم غير قابلة للتجزية
بالفعل فان عندهم الاجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي بل اتصالها
عبارة عن اجتماع تلك الاجزا وانفصالها عبارة عن تفرقها واما كل واحد
من تلك الاجزا فان فيها الاتصال الحقيقي لكنها غير قابلة للانفصال فاذا اما (حاصل ح)
يقبل الانفصال فهو غير متصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة فهو غير
قابل للانفصال فظاهر انه لا يتم هذه الحجة الا بابطال المذهبين وذلك مما
قد فعلناه فيما مضى فان قيل الاتصال يراد به كون الجسم بحال يقبل الابعاد
الثلاثة وذلك هو الجسمية وقد يراد به الابعاد الثلاثة وذلك عرض من باب
الكم فدعواكم ان الجسم يرد عليه ما يزيل الاتصال ان عنيتم به المعنى الاول
فهو كاذب يدفعه الحس فان ذات الجسم مما يستحيل ان يبقى عند زوال الجسمية
وان اردتم به الثاني فاللازم منه كون المقدار زايدا على الجسم وذلك مسلم
ولكن كيف يلزم منه ان يكون الجسم في حقيقته مركبا من امرين وايضا فلم لا يجوز
ان يقال الانقسام لما ورد على الجسم ابطل عنه الوحدة التي بينا عرضيتها
لا الامر الداخل في قوام الجسم وذكر بعضهم شكا اخر فقال الانفصال عدم
فكيف يستدعي قابلا والجواب اما الاول فمحله ان الجسم قد بينا انه غير

مركب من الاجزا فعند خلوه عن جميع الاسباب المكثرة يكون واحدا حقيقيا وله
وحدة وهوية باعتبارهما يمتاز عن ساير الافراد المشاركة له في الماهية فاذا
وردت القسمة عليه امتنع ان يبقى تلك الوحدة فامتنع ان تبقى تلك الهوية
واذا عدمت تلك الهوية فقد عدمت تلك الجسمية لان الفرد انما يصير هو
هو لا بماهيته فقط والا لكان هو غيره بل بمعيناته فظاهر ان ورود القسمة
عليه سبب لزوال تلك الجسمية وهو ايضا سبب لزوال ذلك المقدار ولزوال
تلك الوحدة وليس دعوانا ان الانفصال يزيل تلك الجسمية بيانى كونه
مزيلا لامور مقارنة للجسمية وعند هذا تحرر الحجة فنقول الجسمية مما يصح
عليها العدم وكل ما كان كذلك فله مادة وكل ما ينتج نقيضه فانه ينتج
عكس نقيضها فالقياس المنتج لكبرى هذا القياس ينتج ان ما لا مادة
له لا يصح العدم عليه وهو بعينه البرهان على بقاء الانفس الناطقة
وذلك لان الجسمية الزايلة كانت قبل زوالها ممكنة الزوال والطارية
كانت قبل حدوثها ممكنة الحدوث فقوة حدوثها وقوة فسادها مما يستدعي
محلا وليس ذلك هو تلك الجسمية لان محل الشي يبقى معه وتلك
الجسمية لا تكون موجودة عند عدمها فاذا تلك القوة موجودة في
شي كان موجودا عند وجود الاتصال وبعده يزول الشك الثاني والثالث
ايضا فانه ليس الانفصال عدما محضا فانه عبارة عن عدم مقارن لقوة
وجود وتلك القوة لا يستغني عن المحل على ما بينا والشك المشكل
على هذه الحجة ان يقول الجسم حين ما كان واحدا فمادته كانت واحدة
او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فعند انقسام الجسم بقيت المادة
واحدة او تجزأت فان بقيت واحدة فهو محال والا كانت الصور حاصلة
في مادة واحدة وذلك محال اما اولا فلاستحالة اجتماع المثلين في مادة
واحدة واما ثانيا فلانه يكون هناك ذات واحدة موصوفة بصفتين
لانه يكون هناك جسمان متباينان وان قلنا فان المادة تجزأت فهي في
ذاتها قد صارت كثيرة بعد وحدتها فيلزم عدمها واحتياجها الى مادة اخرى

والكلام فيها كالكلام في الاول واما ان قلنا بان الجسم حين كان واحدا
فمادته ما كانت واحدة بل كانت كثيرة فحينيذ يجب ان يكون بحسب كل الانقسامات
الممكنة فيه يكون المواد حاصلة متميزة فيكون الجسم فيه مواد متباينة
غير متناهية ولا شك ان الصورة الحاصلة في كل الجسم فيه مواد متباينة
غير متناهية ولا شك ان الصورة الواحدة منها غير الصورة الحاصلة في
المادة الاخرى فحينيذ يكون الجسم مركبا من اجزا غير متناهية وهو يرفع
اصل الحجة فهذا شك مشكل ويمكن ان يبين ان الصور الجسمانية ممكنة الزوال
من حيث ان كل قوة جسمانية فانها لا تقوى على بقاء غير متناه فاذا الجسمية
مما يجب عليها ان تعدم وكل ما كان كذلك فله مادة ولكن ذلك يبطل بجسمية
الفلك فان جعل التشبث بذلك دوام فيض المفارق فامكن ان يجعل ما سناه
كذلك الحجة الثانية قالوا كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل
ومن حيث انه مستعد اي استعداد سيت فهو بالقوة والشي الواحد من
الجهة الواحدة لا يقتضي قوة وفعلا لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فاذا يكون الجسم مركبا مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وقد عرفت
ان الذي يقال من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام ليس عليه حجة
ثم على هذه الحجة شكوك ثلثة الاول المادة موجودة بالفعل لانها قابلة
للصور والقابل للشي وجوده قبل وجود المقبول ثم انها ايضا مستعدة
لقبول الصور فيجب ان يكون لها مادة اخرى الى نهاية الثاني ان النفوس
الناطقة موجودة بالفعل وبالقوة نظرا الى ما يمكن حصوله لها من العلوم
وليس لها مادة الثالث ان الشي الواحد انما يمتنع ان يكون بالقوة والفعل
بالنسبة الى شي واحد فاما بالنسبة الى شيين فذلك غير ممتنع والجواب
ان المادة لها من ذاتها القوة وكونها بالفعل بسبب الصورة فما هو مبدا
كونها بالقوة ليس هو المبدا لكونها بالفعل وهو عين كلامنا فان
قالوا الصورة محتاج في حدوثها الى مادتها فكيف يكون مبدا الوجود لها
فسنبين الجواب عن هذا في باب تعلق الهيولى بالصورة واما الثاني فجوابه

ثم بعد ذلك ع

ايضاح

ان الاستعداد لا بد له من سبب زائد على ذات النفس وهو البدن وعلاقته
وستعرف انه لولا تعلق النفس بالبدن والا لامتنع ان يحصل لها كمال بعد ما لم
يكن فاما كون الصورة محتاجة الى المادة في الوجود والنفس غير محتاجة
الى البدن فذلك انما يعرف بدليل اخر واما الثالث فجوابه ان القوة والفعل سوا
كان بالنسبة الى امرين او بالنسبة الى امر واحد فهما اثران فيستدعيان
مؤثرين والحجة الثالثة وهي التي قد تكلفنا لهم ان يقول انه سيكمم
بعد ذلك ان الكون والفساد محال على الفلك فنقول بنا على هذا الاصل
ان جسمية الفلك المعين لا شك انه يلزمها شكل ذلك الفلك بعينه
ومقداره بعينه فتلك الملازمة اما ان تكون لنفس مفهوم الجسمية
او لامر اخر والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك لا شتراك الاجسام
في الجسمية وان كان لامر اخر ورا الجسمية فلا يخلو اما ان يكون ذلك
الامر حالا في تلك الجسمية او تلك الجسمية حالة فيه او لا هو حال في الجسمية
ولا الجسمية حالة فيه ومحال ان يكون ذلك اللزوم لامر حال في
الجسمية فان ذلك الامر ان لم يكن لازما لتلك الجسمية لم يكن الشكل
اللازم بسببه لتلك الجسمية لازما وقد فرضناه لازما هذا خلف وان كان لازما
لتلك الجسمية عاد التقسيم الاول في كيفية لزومه فاما ان يتسلسل
وهو محال او ينتهي الى ما يلزم الجسمية لنفس الجسمية فيعود المحال المذكور
من انه يجب ان يكون كل جسم كذلك واما ان كان ذلك اللازم بسبب
شي لا هو حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الشي جسما اخر او قوة موجودة في جسم اخر او موجودا ليس بجسم ولا
جسماني والاول باطل لان ذلك الجسم ان اقتضى ذلك اللزوم بجسميته
وجب ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملزوم
لتلك الفلكية اولى بذلك الا قتضا من جسمية اخرى وقد ابطلنا
ذلك وان لم يكن بمجرد الجسمية بل بقوة زائدة على الجسمية فهذا هو
التقسيم الثاني فنقول ان تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال

في المقتضي لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها
فاما ان تعدم او لا تعدم فان عدمت وجب ان تزول الملازمة لزوال ما
يقتضيها وذلك محال وان لم تعدم عند مفارقة محلها كانت غنية
في وجودها عن المحل وكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل
دون محل اختصاصا بالوجوب فهي اذا قوة مجردة فيكون تاثيرها في جميع
المتماثلات المتساوية في قبول اثرها تاثيرا واحدا فكان يجب ان لا يكون
اختصاصها بالوجوب موصوفية بعض الاجسام بالفلكية اولى من اختصاصها
بتلك الفلكية وذلك محال فظاهر ان الجسمية انما لزمتها تلك الفلكية
بسبب شي حلت تلك الجسمية فيه وحلت تلك الفلكية وذلك الشكل
فيه ثم ان ذلك الشي لذاته يقتضي الصورتين معا فلا جرم انه جاز
مقارنتهما واحدة فاذا جسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى
ويجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لساير الهيوليات والا عادت المحالات
المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل تحل فيه وجب
احتياج جسمية العناصر الى الهيولى على ما سياتي من تمام هذه الحجة
وقد اوردتها على كثير من الاذكيا فما قدحوا في شي من مقدماتها ولكنه
قد عرض لي الشك بعد ذلك في بعض مقدماته وذلك لان الجسمية ليست
عبارة عن وجود هذه الابعاد بالفعل لان هذه الابعاد من باب الكم
وليست ايضا عبارة عن نفس قابلية هذه الابعاد على ما تشعر به ظواهر
الكتب اما اولا فلانه قد دللنا على ان قابلية الشي للشي يستحيل
ان يكون وصفا ثبوتيا واما ثانيا فلانها لو كانت وصفا ثبوتيا لكانت
من باب النسب والاضافات ومثل ذلك لا يكون صفة مقومة بل
الجسمية عبارة عن الامر الذي لاجله حصلت هذه القابلية وذلك
الامر غير محسوس ولا معلوم بالضرورة فان المدرك المعلوم بالضرورة
هو هذه المقادير فاما وجود امر اخر لاجله حصل قابلية هذه المقادير
فلا هو مدرك بالحس ولا هو معلوم بالضرورة واذا كان كذلك

فثبت ان القول بحلول الجسمية في محل يؤدي الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا ثم ان بعضهم

لم يمكنه دعوى الضرورة في كون ذلك الامر مشتركا بين الاجسام كلها فانه
من المحتمل ان يكون الامر الذي لاجله كان هذا الجسم قابلا لهذه الابعاد
مخالفا بالنوعية للامر الذي لاجله كان الجسم الاخر قابلا لهذه الابعاد
فانك قد عرفت ان المعلول النوعي يجوز استناده الى علل مختلفة الطبايع
والماهيات وانه اذا كان هذا الاحتمال قايما لم يلزم من قولنا بسبب وجود
الشكل المعين للفلك المعين هو جسميته ان يكون ذلك الشكل مشتركا
بين الاجسام كلها والناس انما غفلوا عن هذه الدقيقة لان الغالب على الظنون
ان الجسمية هي هذه الابعاد والمقادير ثم لما علموا انه لا اختلاف
في طبيعة المقادير لاجرم حكموا بان الجسمية مشتركة فيها فاما الذين
يجعلون الجسمية امرا وراء ذلك لا يمكنه دعوى الضرورة في كون
ذلك المعنى مشتركا بل لا بد من البرهان على ذلك ونحن الى الان ما وجدنا
البرهان على ذلك فحصل من مجموع ما ذكرنا انه لم يتلخص عندنا برهان
على كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة فلا جرم لم نحكم بذلك
واما انه هل تلخص برهان على نفيه ام لا فسياتي ذلك في الفصول التي
~~نعقده~~ ثم ان بعضهم احتج على ذلك بان قال لو كان الجسم مركبا
من امرين لكانا ذاتيين له فكان يلزم ان يكون العالم بالجسم عالما بتركبه
عنهما من غير برهان لان من شرط الذاتي ان لا يحتاج في اثباته للذات الى برهان
فنقول في حله هذا انما يلزم اذا عقلنا تمام ماهية الجسم فاما اذا لم نعقل
منه الا انه شيء قابل للابعاد الثلاثة فلم نعقل من الجسم الا ما يلزم
اخر جزئيه فان قبول الابعاد لازم من لوازم صورته ومعلوم ان
هذا القدر لا يقتضي العلم بجميع اجزاء الجسم واعلم انه وان لم
يثبت القول بالهيولى عندنا الا ان المثبتين له تكلموا في تفاريعه واحكامه
فلنتكلم نحن ايضا في ذلك ليكون كتابنا هذا جامعا لما قيل في كل باب

الفصل التاسع في اثبات المادة لكل جسم

ان الحجة الاولى وهي المشهورة تقتضي ان يكون كل جسم قابلا للانفصال

فانه يكون مركبا من الهيولى والصورة ولكن الفلك غير قابل للانفصال فلا يجري
فيه هذه الحجة واما الحجة الثالثة التي ذكرناها فهي تدل على ان كل جسم يقبل
الانفصال والكون والفساد فهو مركب من الهيولى والصورة ولكن العناصر
قابلة لذلك فاذا لا برهان ببيان كيفية انتاج ما بين الحجتين لكون الجسم
مركبا من الهيولى والصورة مطلقا فنقول الذاتية بالدليل في موضع
واحد احتياج الجسمية الى المحل فنقول تلك الحاجة اما ان تكون من لوازم
تلك الماهية او لا تكون فان لم تكن من لوازمها كانت الجسمية في
حد ذاتها غنية عن المحل والغني عن المحل لا يعرض له ما يحوجه اليه
وان كانت الحاجة لازمة لماهيتها فحيث ما تحققت ماهيتها ثبتت
تلك الحاجة فاذا كل جسمية فهي في الهيولى فان قيل احتياج الحيوانية
التي في الانسان الى الناطقية ان كان لذاتها وجب احتياج كل الحيوانات
الى الناطق وان لم يكن لذاتها كانت تلك الحيوانية في حد حقيقتها غنية
عن الناطق ويلزم المحال وجوابه ما ذكرناه في الخلا حيث بينا استحالة
وجود مقدار مباين عن المادة فلا نعيده وبالله التوفيق

الفصل العاشر في استحالة خلو الهيولى عن الصورة

والادلة فيه اربعة الاول لو كانت المادة عارية عن الصورة لكانت
اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون مشارا اليها فان كانت مشارا
اليها فلا تخلو اما ان لا تكون قابلة للقسمة او تكون قابلة للقسمة فان
كانت قابلة للقسمة فاما ان تقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط
او في الجهتين وهو السطح او في ثلاث جهات وهو الجسم وان لم تكن
قابلا للقسمة اصلا فهو النقطة لكن وجود النقطة بالانفراد والا
ستقلال محال لانا لو فرضنا انها تحيز اليها فلا شك ان للخطين
نقطتين تلاقيا بتلك النقطة فاما ان تكون تلك النقطة تحجب
بين النقطتين المتلاقيتين فما تم ما فالخط او لا تحجب فان حجبت بينهما فقد
انقسمت النقطة وهذا خلف وان لم تحجب فنفرض خلة النقطتان في تلك

النقطة وهي منفردة فيهما ايضا منفردتان لكن للمحصلين نهايتان فلهما
نقطتان غيرهما والكلام فيهما كالكلام في الاولى ويفضي ذلك الى ان لا
يوجد في الخط المتناهي نقطة اصلا فقد ثبت ان الميول لو كانت
عارية عن الصورة لا يمتنع ان يكون اليها اشارة واقول انا بينا ان
النقطة والخط والسطح والجسم امور توجد بعد تمام ذات الجسم والميول
وجودها قبل وجود الجسم فكيف يكون المرجع بالميول الى احد هذه الامور
واما ان لم يكن اليها اشارة ثم حصلت الصورة فيها فاما ان يحصل في كل
الجسم في جميع الاحياز وهو محال او لا في شيء من الاحياز فحينئذ
المادة ما تجسمت بل هي خالية بعد عن الصور كما كانت او تحصل في حيز دون
حيز وهو محال لعدم المخصص فان قيل المحال انما يلزم اذا قلنا بمطلقة
الصورة الجسمية وحدها للمادة فلم لا يجوز ان يقال ان الصورة الجسمية
متى صادفتها لزمتها صورة اخرى تخصص الجسم بالحيز المعين وايضا فلان
ما ذكرتموه ينتقض بالجزء المعين من الارض فانه ليس له حيز معين بل
جميع اجزاء حيز الارض بالنسبة الى ذلك الجزء على السوا ومع ذلك
فقد تخصص بجزء واحد من كل الحيز فكذا هاهنا فنقول في الشق الاول ان
الذي تخصص الجسم بالحيز المعين اما ان يكون ملازما للصورة الجسمية
او لا يكون فان كان لازما وجب ان لا يخلو شيء من الاجسام عنه وكان
يلزم ان يختص جميع الاجسام بذلك الحيز وان لم يكن لازما امكن حصول
الصورة الجسمية منفكة عنه وعلى التقدير يعود المحال فان قالوا
الصور النوعية كثيرة والجسمية وان كانت لا يلزمها من تلك واحدة
بعينها لكن يلزمها واحدة لا بعينها فنقول اذا لم يكن الواحد فيها لازما
للجسمية بعينه لم يكن بان يحصل مع الجسمية من تلك الصور واحدة
اولى من ان يحصل غير ذلك الواحد فحينئذ اما ان يحصل الكل او لا يحصل
منها واحد وكلاهما محالان فاما الواحد من غير مخصص فذلك محال
واما الشق الثاني فجوابه ان السبب في اختصاص الجزء المعين من الارض

مثلا بجزء من اجزاء حيزه هو ان مادة ذلك الجزء كانت قبل اتصافها بالصورة
الارضية في صورة اخرى وكان لها بسبب تلك الصورة وضع وكان ذلك
الوضع على حال متى زالت تلك الصورة عن تلك المادة وحصلت فيها الارضية
فانه يتعين ذلك الحيز لها مثلا الجزء من الهواء متى زالت الهوائية عنه وصارت
الارضية فانها تسقط على اقرب الامكنة من المكان الذي كان له فالحاصل
ان الوضع السابق الحاصل بسبب الصورة السابقة علة لان يحصل للمادة
وضع بسبب الصورة المتاخرة وهذا انما يستمر ان لو كان قبل كل صورة
صورة فاما لو انتهت الى صورة غير مسبوقة بصورة اخرى لم يكن هناك
ما يقتضي وقوع وضع خاص فيستحيل وقوعه ولقائل ان يقول ان هذه
لا تفيد ح — الحجة على طولها مبناها على الفرض فانه يمكن ان يقال الصورة الجسمية
اذا حصلت في المادة تخصص ذلك الجسم بحيز معين لقصد قاصر مختار
في ذلك الجسم ح — والداعي لذلك القصد الى ايجاد تلك الصورة داع الى تخصيصه بحيز معين
نعم لو ثبت ان لا مخصص الا الصورة الموجودة وتوابعها فحينئذ يحصل المطلوب
فاما مع الاحتمال الذي ذكرناه فلا فنقول في جوابه قد ثبت ان المبدأ الواحد
بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يكون فاعليته موقوفة
على انبعاث قصد وطلب بل فيضان الوجود عنه من لوازم هويته
يكون ح — فعلى هذا فيستحيل ان تخصصه بحيز معين دون حيز الا لامر موجود فيه
يكون علة لاستحقاقه لذلك الحيز ولقائل ان يقول لما تعذر بحيثية
هذه الحجة الا بعد البناء على هذا الاصل فاي حاجة بكم الى ما ذكرتموه
من التطويلات بل ينبغي ان نجرد على هذا الوجه المادة ان كانت
عارية عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون لها امكان الاتصاف بالصورة
او لا يكون فان كان لها ذلك الامكان فاما ان يكون موقوفا على
شرط او لا يكون فان كان موقوفا على شرط فان كان الشرط قديما وجب
حصول الصورة ازلا لان المادة قابلة والشرط حاصلة ولا شبهة في
جهات الفاعلية المحتملة في ذات واجب الوجود ومع اجتماع هذه الامور

لابد من حصول الاثر واما ان كان لشرط حادث فالكلام في اختصاص
ذلك الشرط بالحدوث في ذلك الوقت دون وقت اخر كالكلام في الاول
وهو يفضي الى التسلسل ويستحيل ان يوجد الكل دفعة واحدة
اما اولا فلاستحالة علل ومعلولات غير متناهية واما ثانيا فلانها
بجملتها اذا حصلت في ذلك الوقت دون ساير الاوقات فلا بد لحصولها
باسرها في ذلك الوقت على الخصوص من سبب مخصص فثبت ان حدوث
تلك الحوادث ليس دفعة بل على سبيل ان يكون واحد قبل اخر فاذا
المادة كانت قبل تلك الصورة موصوفة بصورة اخرى فاذا قد كانت
موصوفة بالجسمية واما ان قبل المادة لم تكن ممكنة القبول
للصورة اولا فذلك محال لان الامكان من لوازم الماهية واللازم
ثابت ابدا وللمتعرضين ان يقولوا لم لا يجوز ان تكون المادة وان
كانت ابدا موصوفة بالصفات الا انها في بعض الاحوال قد كانت
خالية عن الجسمية وقد كان في المادة قبل الجسمية من الصفات
والاحوال ما اعدها لقبول الجسمية وايضا فالذي ذكرتموه يوجب
امتناع خلو الهيولى عن الصورة نظرا الى دوام فاعلية المبدا الاول
لكن لا يوجب احتياج المادة في ذاتها الى الصورة واما على الوجه
الذي ذكرناه فانه يحصل هذا الغرض الحجة الثانية تجرد المادة عن
الصورة ان كان لذات المادة وجب تجردها ابدا وان كان لامر زايد فهي
حين كانت خالية عن الصورة كانت موصوفة بذلك الزايد الذي
افادها التجرد فهي عند تجردها عن الصورة موصوفة بالصورة هذا خلف
وللقايل ان يقول التجرد عن المادة قيد عدمي وعلة العدم عدم
العلة فالتجرد عن المعلول معلل بعدم الصورة الجسمانية الحجة
الثالثة قالوا لو كانت المادة مجردة لكان لها وجود بالفعل ولكان
لها استعداد لقبول الصورة وقد بينا ان الشي الاحدي الذات
لا يكون بالقوة وبالفعل معا فيجب ان تكون المادة المجردة مركبة

من المادة والصورة لتكون المادة مبدا لما فيها من الاستعداد والصورة مبدا لما
فيها من الحصول فلا تكون المادة المجردة مجردة بل مع صورة وبين الحجة انها تثبتنا
اصل المادة فاذا انا هو الحجة في اثبات اصل المادة فهو الحجة في امتناع تجردها
وقد سبق الكلام على هذه ~~الصورة~~ الحجة الحجة الرابعة انا لو قدرنا ان الجسم
الواحد فارقته صورته وقدرنا ايضا انه قبل هذه المفارقة انقسم وبعد
الانقسام وهو محال لان الشي مع غيره لا يكون كهو لا مع غيره وان لم
يكن مساويا له فذلك الاختلاف ليس لاجل الماهية ولا لشي من لوازمها
فتعين ان يكون الاختلاف بالعوارض وهو كون احدهما كلا وجزءا
وذلك انما يكون بسبب التفاوت في المقدار فاذا المادة قبل اتصافها
بالصورة كانت موصوفة بالمقدار ومتى كان المقدار حاصلا كانت الجسمية
حاصلة فاذا المادة قبل ان تتصاف بالصورة الجسمية كانت موصوفة بالصورة
~~الجسمية~~ الجسمية هذا خلف وللقايل ان يقول هذا لازم لكم لان الهيولى التي هي محل العنصر دلك المعد

الفصل الحادي عشر في استحالة خلو

الصورة عن الهيولى والادلة فيه اربعة الاول ما ذكرناه في الهيولى من
انها ان خالطت المادة جازت القسمة عليها وجاز على البعض ما يجوز على
الكل فان فارقتها معترقين فرضا وفارقت الجملة غير مقسومة فاما تساويا
واما ان لا يتساويا ويعود ما ذكرناه الحجة الثانية المخالفة ان كان
هو المفارق بالتشخص مما حصل به التشخص وهو الاختصاص بالمادة المعينة
تكون موجودا في الحالين فالصورة بعد المفارقة ذات وضع فهي غير
مفارقة وان كانت الصورة المفارقة غير الصورة المخالطة بالشخص فذلك
غير ممنوع بعد ان لا ينقض في النوع فان الجايز على كل اشخاص النوعية
الواحدة واحد الحجة الثالثة ان كل جسم متناه كما ثبت فالتناهي
لازم الجسمية والشكل لازم التناهي فالشكل لازم الجسمية فاما
ان تكون الجسمية لنفسها تقتضي شكلا معينا لكن جزء الجسمية
مساو لكلها فالجزء يكون مساويا للكل في الشكل هذا خلف واما ان

في الطبيعة

يكون للفاعل وهو ايضا محال لانه يلزم ان تكون الجسمية وحدها من غير
مشاركة الهيولى قابلة للفصل والوصل وهو محال او لسبب المادة
فحينئذ تكون المادة لازمة للجسمية لان الجسمية اذا استحال انفكاكها
عن الشكل والشكل لا يحصل الا من المادة وجب امتناع انفكاكها
عن المادة فان قيل قولكم لو كان التشكل لنفس الجسمية لكان
الجزء مساويا للكل في الشكل منقوض بالفلك فان شكله معلول طبيعته
وجزؤه مساو لكله في الطبيعة لوجوب كون الفلك بسيطا مع انه لم
يكن شكل جزء الفلك مساويا لشكل كله وقولكم لو كان ذلك للفاعل
لكانت الجسمية وحدها قابلة للفصل والوصل فنقول الشكل مغاير
للفصل والوصل لانك اذا اخذت شمعة قدرت على تشكيلها بالاشكال
المختلفة من غير ايقاع القسمة فيه وحل الاول ان نقول لولا وجود
مانع اقترن بجزء الفلك والا لكان شكله مساويا لشكل كله وذلك المانع
هو ان وجود الجزء بعد وجود حصول الكل بناء على ما ثبت ان الجسم غير
مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فلما حصل الشكل لكل تلك المادة ثم
افترض الجزء فيه محصورا لذلك الشكل لكله منع ان يحصل مثل ذلك
الشكل لذلك الجزء المفترض بعده فانه لو حصل فيه شكل كله لم يكن
هو جزءا من الكل هذا بسبب ان الصورة الفلكية حلت في تلك المادة
وقبلت المادة عنها ذلك الشكل فاما لو فرضنا الصورة مجردة عن المادة
لم يكن هناك سبب يقتضي كونه كلا او جزءا الا نفس تلك الطبيعة
المشتركة بين الكل والجزء فحينئذ يمتنع اختلافهما في امر من الامور حتى
في الكلية والجزئية فكيف يمكن اختلافهما في الشكل واما التشكيك الثاني
فحله انا بينا ان كل ما يقبل الانفصال الوهمي فهو قابل للانفصال
الحقيقي فلو قبلت الجسمية الاشكال المختلفة من الفاعل لافترقت
لما اطلقت وذلك يقتضي قبولها للقسمة الوهمية الموجبة امكان
القسمة العقلية فيلزم المحال المذكور لكن لقائل ان يقول ان هذا
التشكيك

القدر يكفيكم في بيان امتناع خلو الصورة عن الهيولى فانكم اذا قلتم الجسمية
لو كانت مفارقة بالذات لكانت قابلة للقسمة الوهمية فيكون قابلة
للقسمة الحقيقية لكنها وحدها لا تقبل القسمة الحقيقية فاذا يمتنع عليها
مفارقة المادة فهذا القدر كاف في هذا الباب من غير حاجة الى التقسيم
المذكور وللمجيب ان يجيب فيقول صحة هذا الكلام لا ينافي صحة التقسيم
المذكور وبالله التوفيق **واما بيان** امتناع انتقال الصورة
عن مادة الى مادة فلان ما ذكرناه في استحالة الانتقال على الاعراض

الفصل الثاني عشر في كيفية تعلق الهيولى والصورة

ولا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات احداها ان كل شيئين متلازمين
في الوجود لا في الماهية فلا بد وان يكون احدهما متقدما على الاخر
بالعلية واحترزنا بقولنا لا في الماهية عن تلازم الاضافيين وبرهانه
ان كل شيئين يستغني كل واحد منهما عن الاخر وعن جميع ما لا يوجد
الاخر الا عند وجوده فانه يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر مطلقا
واذا كان غنيا عنه فلا يتوقف وجود احدهما على الاخر فلا يكون بينهما
ملازمة فانه لا بد في المتلازمين من ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر
او الى ما يحتاج اليه ذلك الاخر واما التقسيم الاول فهو المطلوب والقسم
الثاني وهو ان يحتاجا الى شيء واحد فلا بد وان لا يكونا معا في الدرجة
بناء على ان العلة الواحدة لا تقتضي اكثر من معلول واحد فاذا صدور
احدهما عن تلك العلة قبل صدور الاخر عنها وهو المطلوب واما من يجوز
صدور المعلولين عن العلة الواحدة فانه يبطل هذا القسم بان معلولي
العلة الواحدة لو لم يكن لاحدهما حاجة الى الاخر لم تكن الملازمة بينهما
ذاتية بل كانت اتفاقية مثل قولنا متى كان الانسان ناطقا فالحمار
ناهق لكنا قد بينا ان الملازمة بين الهيولى والصورة ذاتية المقدمة
الثانية ان الهيولى لا تكون متقدمة في الوجود على الصورة والادلة
فيه ثلاثة الاول ان المادة من حيث هي هي قابلة والقابل من حيث هو

قابل ممكن الوجود بالنسبة الى الصورة المقبول فالمادة من حيث هي
هي يكون بالنسبة الى الصورة بالامكان فلا يكون سببا لوجود
الصورة اللهم الا ان يكون المقبول جهة اخرى باعتبارها يكون سببا
للصورة وحينئذ يكون تلك الجهة منفصلة عن جهة القابلية فاسم
المقبول لا يكون متناولا لها الا باعتبار الاشتراك ومن هذه الحجة
مبنية على ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا وقد علمت ما فيه
الثاني ومن ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت المادة
علة للصورة لكانت متقدمة بالوجود على وجود الصورة لكنا قد بينا
ان كون المادة بالفعل بسبب الصورة فان الشيء الواحد لا يكون بالفعل
وبالقوة الا اذا كان فيه تركيب فاذا يلزم منه تقدم كل واحد منهما
على الاخر ومن هذا الكلام مبني على الحجة الثانية المذكورة في اثبات
المقبول وقد عرفت انها مبنية على ان الشيء الواحد لا يصدر عنه اثران
الثالث ومن ان المادة قابلة لصور لا نهاية لها فيمتنع ان يكون سببا
لصورة معينة اللهم الا اذا انضاف اليها ما لاجلها تصير الصورة المعينة
اولى بالوقوع فحينئذ لا يكون للمادة من حيث هي هي الا القبول واما السبب
لوقوع تلك الصورة فهو ذلك الذي انضم الى المادة فيكون ذلك المنضم
من الصورة واذا ثبت هاتان المقدمتان فنقول قد بينا ان الصورة والمادة
متلازمتان متلازمهما لا يخلو اما ان يكون في الماهية او في الوجود والاول
باطل لان المضافين يعقلان معا فكان يجب ان لا يعقل حقيقة الجسمية
الا اذا عقلنا ان لها مادة وان لا تعقل ماهية المادة الا اذا عقلنا
ان فيها او معها جسمية لكنه ليس كذلك فان اثبات المادة للجسمية
محتاجة الى البرهان وملازمة الجسمية للمادة مطلوبة بالبرهان
فعرفنا ان هذه الملازمة ليست بين الماهيتين بل بين الوجودين
وقد ثبت ان كل ما كان كذلك فانه يكون احدهما علة للاخر وثبت
ايضا ان المادة ليست علة للصورة فبقي ان يكون للصورة تقدم

بوجه ما على المادة فنقول الان انه لا يخلو اما ان يكون الصورة علة
مستقلة لوجود المادة او لا يكون والاول باطل من اربعة اوجه الاول
ان الصور الجسمانية محتاجة الى المادة والمحتاج الى الشيء يستحيل ان
يكون علة مطلقة للشيء الثاني ان ما يحتاج في ذاته الى الشيء يحتاج في
ما علته الى ذلك الشيء على ما علمت فلو كانت الصورة الجسمية علة
للهيولى لكانت عليتها للهيولى بواسطة الهيولى فتكون الهيولى واسطة
في حصول نفسها فتكون الهيولى موجودة قبل وجودها هذا خلف الثالث
انا بينا ان الصورة الجسمية لا توجد الا مع التناهي والشكل وهما
من توابع المادة فالمادة اذا متقدمة على الشكل الذي هو اما مع
الجسمية او قبلها والمتقدم على المع او على المتقدم متقدم فالمادة
متقدمة على الصورة بوجه ما فيستحيل ان تكون الصورة علة مطلقة
للهيولى الرابع انا بينا ان الصورة الجسمية عند ورود الانفصال
تتبدل وكذلك سائر الصور قابلة للتبدل فلو كانت المادة معلولة
لتلك الصور لوجب عدمها عند عدم تلك الصور لكن العدم على المادة
محال واذا ليست تلك الصور عللا مستقلة مطلقة للهيولى فهي
اذا شريكة للعلة وذلك الشيء الذي تشاركه الصورة في تقويم
المادة يمتنع ان يكون جسما او جسمانيا والا عاد التقسيم فهو اذا
جوهر عقلي وتحقيقه انه قد ظهر انه لا بد من موجود مؤثر عقلي مفارق
مجرد وثبت ان تاثير المفارق لا يصل الى القوابل الا عند صيرورة ذلك
القابل مستعدا لذلك الاثر دون غيره وذلك الاستعداد انما يحصل
من قبل صورة موجودة فيه فاذا وصول فيض المفارق الى المادة بوا
سطة الصورة فيكون للصورة من الضرب من التقدم فان قيل الاشكال
على ما ذكرتموه من وجهين الاول ان عدم العلة علة لعدم المعلول والعلة
اذا كانت مجموع شيئين فمتى اختل فيه من قيود لم تبق تلك العلة
من حيث هي هي واذا زالت العلة وجب ان يزول المعلول فعند زوال

الصورة المعينة بحسب عدم الهيولى ويعود المحال الثاني ان الصورة اذا كانت
شريكة لعلة الهيولى كانت متقدمة عليها لكنها محتاجة الى الهيولى فيكون
الهيولى متقدمة عليها فيلزم تقدم كل واحد منهما على الاخر وذلك محال
فنقول في حل الاول ان وجود الهيولى المعينة من وجود المفارق ومن شيء
متعين الذات مثل تعين ذات الهيولى واما الصورة فانها كما قد عرفت
شرايط لوصول تاثير المفارق والحاجة الى الصورة ليست من حيث هي تلك
الصورة بل من حيث انها صورة والمعلول المعين الشخصي وان كان يستدعي
علة معينة شخصية ولكن لا يستدعي ان يكون شرايط التاثير امورا
باعيانها فالصورة معتبرة في هذه الشرطية من حيث ماهياتها لا من حيث
اشخاصها والمتبدل انما هو الاعيان والشخصيات لا الماهيات واما الثاني
فحله ان المادة متى كانت متقومة بصورة فانه عند ذلك يعرض لها من
العوارض ما تصير المادة لاجلها مستعدة لقبول صورة اخرى فالمادة
عندما تكون علة بوجه للصورة الحادثة لا تكون محتاجة اليها ولا متقومة
بها بل تكون متقومة بالصورة السابقة وحين ما احتاجت المادة اليها
لم تكن هي محتاجة اليها في الحدوث فانقطع الدور فان قالوا هذا انما يستقيم
ان لو كانت حاجة الصورة الى المادة في الحدوث فقط فاما اذا كانت الحاجة
مستمرة بعد الحدوث فلا يستقيم غير ذلك بل نقول الهيولى متعينة في ذاتها
لتعين علتها وهي العقل الفعال وقد بينا ان افتقارها الى الصورة المعينة
ليس لعينها بل من حيث ماهيتها والصورة في ماهيتها غنية عن المادة
لكنها محتاجة اليها في وجودها فانقطع الدور لافتراق الجهتين هذا
مما يمكن ان يتعسف لقطع هذا الدور مع ضعفه وبالله التوفيق

الفصل الرابع عشر في اثبات الصور الطبيعية

قد اقمنا الحجة في باب القوى على ان كل نوع من الجسم يختص بكيف معين
واين وشكل معين فان في ذلك الجسم قوة تقتضي ذلك الكيف والاين
والشكل فلا نعيد ما سبق وقد جرت العادة باعادة الحجة المذكورة هنا

لنصحح هذه الدعوى هها منا وانما نحن فانما نتكلم ههنا في شيء اخر وهو
ان الحكما اتفقوا على ان تلك القوى التي هي مبادئ لما في الاجسام من الكيف
والاين والشكل هي صور لا اعراض ولم يقيموا على ذلك حجة فيجب علينا
ان نبحث في ذلك فنقول لقايل ان يقول السم هو بنيتهم في باب العلة الصورية
ان المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين فالهيولى اذا وجدت فيها الصورة
الجسمية فلو وجدت فيها امور اخرى هي صور لكانت الهيولى متقومة بصور كثيرة
وهي محال فنجيب عنه بان البرهان انما قام على امتناع تقوم المادة بصورتين
في درجة واحدة فاما ان تتقوم المادة بصورتين على التقديم والتاخير
فذلك مما لا يقوم البرهان على امتناعه واعلم انه ليس المعني بقولنا المادة
متقومة بالصورة امتناع خلوها عن تلك الصورة فان المادة قد تعرى عن
الصورة المائية او الهوائية او غيرها مع ان كل ذلك صور وايضا فهي لا تعرى
عن كثير من الاعراض مثل الاين والشكل مع انها ليست تصور بل المعني
بالصورة ما يكون حالا في المادة ويكون سببا لتقومها على الوجه
المذكور فيكون المعنى بتقوم المادة بصور كثيرة على الترتيب هو ان المادة
محتاجة في وجودها الى الجسمية والجسمية محتاجة في وجودها الى
الصورة النوعية واعلم ان الذي حصل لنا بالدليل استناد هذه الاعراض
مثل الكيف والاين وغيرهما الى قوى موجودة في الجسم مخصوصة الذوات
تعيد الاجسام الى هذه الكيفيات عند زوال القواسر والموانع فاما ان
تلك الامور هل هي اسباب لوجود الجسمية حتى تكون من قبيل الصور
المقومة او ليس كذلك حتى تكون من قبيل الاعراض فذلك مما لم
يثبت بالبرهان والاقرب عندنا ان لا تجعل اسبابا للجسمية وان
لا تكون معدودة من الصور بل من الاعراض وبالله التوفيق
ولما فرغنا عن بيان اثبات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه

الفصل الرابع عشر في ان لكل جسم حيزا طبيعيا

اتفق الحكما على ذلك الا انى رايت في فصول منسوبة الى ثابت بن قرة

مذهبا عجيبا اختاره لنفسه وانا انقل في ذلك المذهب اولا ثم اذكر الحجة
المصححة لمذهب الحكما ثانيا قال ثابت ابن قرة الذي يظن من ان الارض طالبة
للمكان الذي هي فيه باطل لانه ليس في شي من الامكنة حال يخص ذلك توهم
المكان دون غيره بل لو توهمت الاماكن كلها خالية ثم جعلت الارض
باي مكان اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل الى غيره لانه وجميع
الاماكن سوا واما السبب في انا اذا رمينا المدرة عادت الى جانب الارض
فهو ان كل عنصر يطلب سائر الاجزا من ذلك العنصر لذاته لطلب الشي جزء
لشبيهه فانك لو توهمت الاماكن على ما ذكرنا من الخلا ثم جعل بعض
اجزا الارض في موضع من ذلك الخلا وباقيها في موضع اخر وجب ان يجذب
الكبير منها الصغير ولو طارت الارض نصفين ووقع كل واحد من
النصفين في جانب اخر كان يطلب كل واحد من القسمين متساويا بالطلب
صاحبه حتى يلتقيا في الوسط بل لو توهم ان الارض كلها رفعت الى
فلك الشمس ثم اطلقت من الموضع الذي هي فيه الان حجرا كان يقع
ذلك الحجر اليها لطلبه للشي العظيم الذي هو شبيهه وكذلك لو توهم تفرق
انها قد تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت لكان يتوجه
بعضها الى البعض ويقف حيث يتهيا التقا جملة اجزايها فيه ولا يفارق
ذلك الموضع لانه لا فرق بين موضعها حينئذ وموضعها الان وكانت
اجزاوها اذا اجتمعت عند ذلك الموضع طلبته على حسب ما عليه
الامر في هذا الوقت قال ولان كل جز يطلب جميع الاجزا فيهما طلبا
واحدا ولما استحال ان يلقى الجز الواحد جميع الاجزا ثم واحدا
طلب ان يكون قربه من جميع الاجزا قربا متساويا وهذا هو طلب
الوسط ثم ان جميع الاجزا هذا شانها فلزم من ذلك استدارة الارض
وكريتها وان يكون كل جز منها يطلب المركز حتى يستوي قربه
من الجملة ثم اورد على نفسه اسولة واجاب عنها الاول انه
يجب مثل ذلك في اجزا كل واحد من العناصر حتى يكون كل واحد

منها كرة مصمتة اجاب بانه لولا وجود مانع يمنع من ذلك والا
لكان الامر كذلك وبيان ذلك المانع ان الاجسام المختلفة متساوية
في الجسمية فكانها في طلب بعضها بعضا لاجل ذلك التشابه حكم اجزا
العنصر الواحد في طلب بعض اجزايه للبعض ولهذا السبب امتنع الخلا
بين الاجسام وتلازمت صفايحها فاذا اتوجدنا سببان متنازعان
احدهما جذب كل جز من العنصر الواحد ساير الاجزا من ذلك العنصر الى نفسه
حتى يصير كل عنصر كرة مصمتة والاجزا لا يكون كذلك والا لزم منه محذوران
احدهما وقوع الخلا لان الكرتين لما تماستا اذا تلاقيا لا بد وان يحصل
الخلا بينهما والثاني انه يصير الجذب الحاصل لبعض العناصر غيره بسبب
اشتراكهما في مطلق الجسمية عديم الاثر ولما لزم من هذا التوجه هذان
المحذوران عدلت الطبيعة عن هذا التوجه وفعلت ما يكون اقرب الى الجمع
بين هذه الامور وهي انها جمعت بين اجزا كل عنصر على حدة لاجل ما بين
تلك الاجزا من المشابهة ثم انها جعلت البعض محيطا بالبعض لاجل
ما بين تلك العناصر من المشابهة في الجسمية ولئلا يلزم وقوع الخلا ثم
ان اثقل العناصر في هذا المعنى اقربها الى الوسط لانه متى كان اقرب الى الوسط
كان اقرب نسبة الى جميع الاجسام ولكنه لما وجبت احاطة البعض
بالبعض لما ذكرنا من السبب عرض ان وقع البعض من هذه الاجسام في
غاية البعد عن غيره الاشكال الثاني هب ان الاجزا انما تحركت لطلب
الكل فما السبب في حصول كلية الارض في الوسط والنار في المحيط
لولا انها بطباعها تقتضي هذه المواضع الجواب ليس السبب في ذلك
هو ان النار بعد تحققها نارا تطلب ذلك الحيز بل الحاصل في الحيز
المجاور للفلك يجب ان يكون نارا بسبب دوام مماسة الفلك ثم كلما
كان ابعد من الفلك كان ابعد من المماسة فلزم من ذلك ان يكون
الجسم المجاور للفلك نارا اذ كان اسخن الاجسام والطفها وارقها وهو النار
وان يكون ابعد ما عنه ابردها وهو الارض حتى ان متوهما لو توهم

انه وضع بقرب الفلك احر مده الا منها التي هي بالنحر عنه لما لبث على
مرور الايام حتى يصير الطف الاجرام هذا انما به كلام الحكيم ثابت
والشيخ لما اورد هذا المذهب في الشفا ابطله من وجهين الاول ان
الحجر المرسل من راس البير وجب ان يلتصق بشفيره ولا يذهب غورا فان
اتصاله بكلية الارض هناك حاصل الثاني ان الكل لا يمكن ان يجرى الجزء
لان الشي لا ينفعل عما يشاركه في النوع اقول ولنا ان نجيب عن الاول
فنقول انه قد بينا ان كل جزء من الاجزاء يطلب الاتصال بجميع الاجزاء لا انه
لما تعرض لذلك قنع بالممكن وسواء يكون قريبة من الكل قربا واحدا
وذلك انما يحصل عند حصوله في وسط الاجزاء فلو ان الحجر بقي ملتصقا
بشفير البير لم يكن طالبا للقرب من الكل بل للقرب من ذلك الجزء وهو
محال لانه ليس للجزء المعين خاصية ليست لساير الاجزاء بل يطلب القرب
من جميع الاجزاء لا يحصل الا بالتوسط المذكور واما الثاني فلنا ان نقول
ان يقول ان الحس يشهد بتلازم صفايح الاجسام ووقوع الامور
العجيبة بسبب ذلك وذلك التلازم بينهما ليس لاختلاف طبايعهما
وتنافرهما فان التلازم لا يليق بتنافر الطبايع بل ذلك بسبب المشاكلة
واذا عقل ذلك في موضع فليعقل في كل المواضع هذا تمام الكلام
في شرح هذا المذهب واذ قد فرغنا عن ذلك فلنذكر الحجة على ان لكل
جسم حيزا طبيعيا وهي ان نقول اذا فرضنا خلو الجسم عن كل ما يمكن
خلوه عنه فانه لا بد له من حيز معين والا لكان اما في كل الاحياز
او لا في حيز وكلاهما محال فاذا يكون بعض الاحياز اولى به وذلك
ليس هو مقتضى جسميته المشتركة فهو اذا مقتضى امر زايد
على جسميته وذلك الامر هو الذي نسميه بالطبيعة فاذا الكل
جسم حيز تقتضيه طبيعته فان قيل لم لا يجوز ان يعرض للجسم
عارض يخصصه بحيز معين ثم لا يزول ذلك العارض الا بسبب عارض
اخر يخصصه بحيز اخر وبهذا الطريق يكون الجسم ابدا حاصلا في الحيز

ابدا

طبعي

ويكون بسبب تخصصه بتلك الاحياز تلك العوارض الغير اللازمة فنقول
ما ذكرتموه يوجب امتناع خلو الجسم عن تلك العوارض بعد اتصافه بها ولكن لا
يوجب امتناع خلوه عنها مطلقا لانه يمكن ان لا يوجد فيه العارض الاول
حتى لا يحتاج الى عارض اخر يزيله فاذا خلو الجسم عن جميع العوارض
جايز مطلقا وخلوه عن الحصول في الحيز غير جايز وتعليل ما يجب ثبوته بما لا يجب
ثبوته محال فاذا حصول الجسم في الحيز غير معلل بشي من العوارض هذا
حاصل ما قيل في هذا الباب ولقايل ان يقول اما قولكم الجسمية امر مشترك فيه
فقد تكلمنا عليه ثم لنسلم الان ذلك ونقول انكم جعلتم اقتضا الجسم المعين للحيز المعين
لاجل خصوصية في ذلك الجسم فتلك الخصوصية اما ان يجب اتصافه بتلك
الخصوصية او لا يجب فان لم يجب كان المقتضي للحيز المعين غير لازم
لذلك الجسم وهم قد ابطلوا ذلك وان كان لازما فان كان لزومه
لنفس الجسمية عاد المحال وان كان لخصوصية اخرى لزم التسلسل
وهو محال ولا خلاص عنه الا ان يقال الجسم العنصري يشتمل على صورة
نوعية اية صورة كانت ثم تعينها انما يكون لاسباب خارجية لكنا
نقول حينيذ اذا جاز ان يكون المقتضي لجسم العنصر انما هو صورة
مبهمة اية صورة كانت ثم يكون تعينها باسباب غريبة لا بسبب
صورة يتقدمها فلم لا يجوز مثله في الحصول في الحيز وبالجملة فكما ان الجسم
لا بد له من حيز معين فكذلك لا بد له من خصوصية تقتضي ذلك
الحيز المعين وكما انه لا يلزم من حصول صورة معينة ان يكون ذلك لصورة
اخرى يتقدمها فكذلك لا يلزم من حصول الحيز المعين ان يكون ذلك
لصورة يتقدمها وكما ان الجسمية لذاتها تقتضي صورة مبهمة ثم
تخصصها يكون بالاسباب الغير اللازمة للجسمية فكذلك يجوز ان تقتضي
الجسمية لذاتها حيزا مبهما ثم يكون تخصصها بالاسباب الغير اللازمة
للجسمية وهذا اشكال قوي واشكال اخر وهو ان الجزء المعين من الارض
يشتمل على حيز معين من احياز كلية الارض ثم تخصص ذلك الجزء

حاز ذلك ايضا في نفس الاختصاص بالكلي الجزء

انه

باسباب خارجية مع انه يستحيل انفكاك الجزء المعين عن الحيز فكذلك يجوز
ان يكون الامر في مكان كلية الارض كذلك وان استحال انفكاك كلية
الارض عن المكان فاذا لا بد من ذكر شيء اخر وراء ما ذكروه والذي يمكن
ان يقال في ذلك ان المدرة اذا رميت الى الفوق عادت الى السفل فلولا ان
طبيعتها مقتضية للعود الى السفل والا لم تعد فان قيل لم لا يجوز ان يكون
السبب في ذلك طلبها لكلية الارض على ما قاله ثابت فنقول لانا ننقل
الكلام الى السبب في اختصاص كلية الارض بهذا الحيز والذي قاله ثابت
من ان السبب فيه ان كل ما يقرب من الفلك لا بد وان يكون نارا لكثرة
حركة الفلك والذي يبعد عنه لا بد وان يكون باردا كثيفا وبالجملة
فهو جعل طبايع هذه الاجرام تابعة لحصولها في هذه الاحياز لا انه
جعل حصولها في الاحياز تابعا للطبايع فيها فنقول له ان الذي ذكرته باطل
لان حصول كلياتها في احيازها يستدعي سببا وليس ذلك هو نفس
الجسمية العامية بل الخصوصية زايدة على ذلك وهو المطلوب ولثابت
ان يقول ان تمسكتم باختصاص الكليات باحيازها فقد عارضناكم
باختصاص تلك الكليات بتلك الطبايع المخصوصة وايضا فاختصاص
الاجزاء باحيازها الجزئية وان تمسكتم بحركة اجزاء العناصر الى اجزاء
كلياتها مثل ان المدرة المرمية الى فوق تعود الى الارض فقد ذكرنا ان
ذلك لطلب الكلية فهذا هو نهاية البحث في هذا الموضع ويجب
ان يتفكر في حل هذه الشكوك فلعل الله تعالى يوفق للوصول الى الحق فيه

الفصل الخامس عشر في انه لا يجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان

لانه لو كان كذلك لكان اذا حصل في احدهما فاما ان يطلب الثاني او لا
يطلبه فان طلبه لم يكن الذي حصل فيه طبيعيا له وان لم يطلبه لم يكن
المكان الذي لم يطلبه طبيعيا الثاني لانه اذا كان خارجا عنهما لم يكن
توجهه الى احدهما اولى من توجهه الى الاخر فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا
يتوجه الى واحد منهما فلا يكون الواحد منهما طبيعيا له الثالث وهو ان البسيط
له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين متنافيين والحصول
في احد الحيزين ينافي الحصول في الحيز الاخر وبهذا الوجه يظهر ان المكان الواحد
لا يكون له جسمان يقتضيانه بالطبع

الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب

المركب لا يخلو اما ان يكون تركبه عن بسيطين او اكثر فان كان من
بسيطين فاما ان يكونا متساويين او احدهما اغلب فان تساويا فاما ان يكون كل
واحد منهما مانعا للاخر في حركته او لا يكون فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا
الا لقاسر وان تمانعا فهو مثل ان يكون النار اسفل والارض فوق فالنار يقصر
الصعود والارض تقصر النزول ثم لا يخلو اما ان يكون بعد كل واحد منهما
عن حيزه بعدا واحدا او لا يكون فان كان الاول فلا بد وان يبقى واقفا لانه
لا مزية لاحدهما على الاخر في القوة فحينئذ يحصل المركب هناك ولا سيما ان كانا
في الحد المشترك لحيزيهما جميعا فانه يكون ذلك التوقف اولى وان كان
احدهما اقرب الى حيزه انجذب المركب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد
عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد منها واما ان كان احدهما غالبا في
القوة والمقدار وهناك قاسر يحفظ ذلك الامتزاج فلا شك في انجذاب المركب
الى مكانه واما ان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب في مكانه
وان تساوت فاما ان يكون من ثلاثة متجاورة مثل ان يكون مثل ان يكون
من الارض والماء والهواء فحينئذ يحصل المركب في حيز العنصر الاوسط وهو
الماء وان كانت متباينة مثل الارض والماء والنار حصل المركب ايضا في
الاوسط لتساوي الجذب من الجانبين ولا خلاف ان الارض والماء وان اختلفا
في الطبيعة لكنهما يشتركان في الميل الى اسفل فهما من هذا الاعتبار
يغلبان النار واما ان يكون من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب
في الوسط والا ففي حيز الغالب والاشبه ان لا يتم وجود المركب

عن البسائط المتساوية بل ان وجد ذلك لم يلبث الا قليلا وانا اقول ايضا
الذي اعتبرناه من التساوي والتفاوت في العناصر فانما اردنا بذلك التساوي
والتفاوت في القوة لا في المقدار والحجم فانه من الجائز ان يكون الشيء
ناقصا بحسب الحجم لكنه يكون زائدا في القوة فلو قدرنا ارضا مساوية
للنار في الحجم ثم قدرنا ان اقتضاء الارضية للميل السافل يكون اقوى
من اقتضاء النارية للميل العالي او بالعكس كان الاقوى هو الغالب واما
ان العناصر المتساوية في الحجم هل يجب تساويها في درجة اشتداد
قواها فذلك بحث غير مذكور

الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف بالطبع في المكان الغريب

قالوا انا لو توهمنا النار في مقعر الفلك
بحيث لا يكون لجزء منها ميل الى جهة فيستحيل ان يتحرك دون جهة لعدم
المخصص ويستحيل ان ينفرج عن فرجة في واسطتها عنها الى الجهات
بالسوية الى ان يلتقي كل جزء من المنبسط ما هو اقرب اليه من المكان
الطبيعي فان الهواء المحيط وغيره لذلك كان حينئذ لا يمكنه من ان يدخلها
اما اولا فلان ذلك النفوذ لا يتاتى الا بالخرق والخرق انما يكون في جهة
دون جهة مع انه لا مخصص هناك واما ثانيا فلانه يلزم وقوع الخلاء
في الوسط وهو محال فاذا تلك النار تبقى ساكنة في الوسط بالقسر
وهو القسر قسر عارض عن الطبع

الى جهة

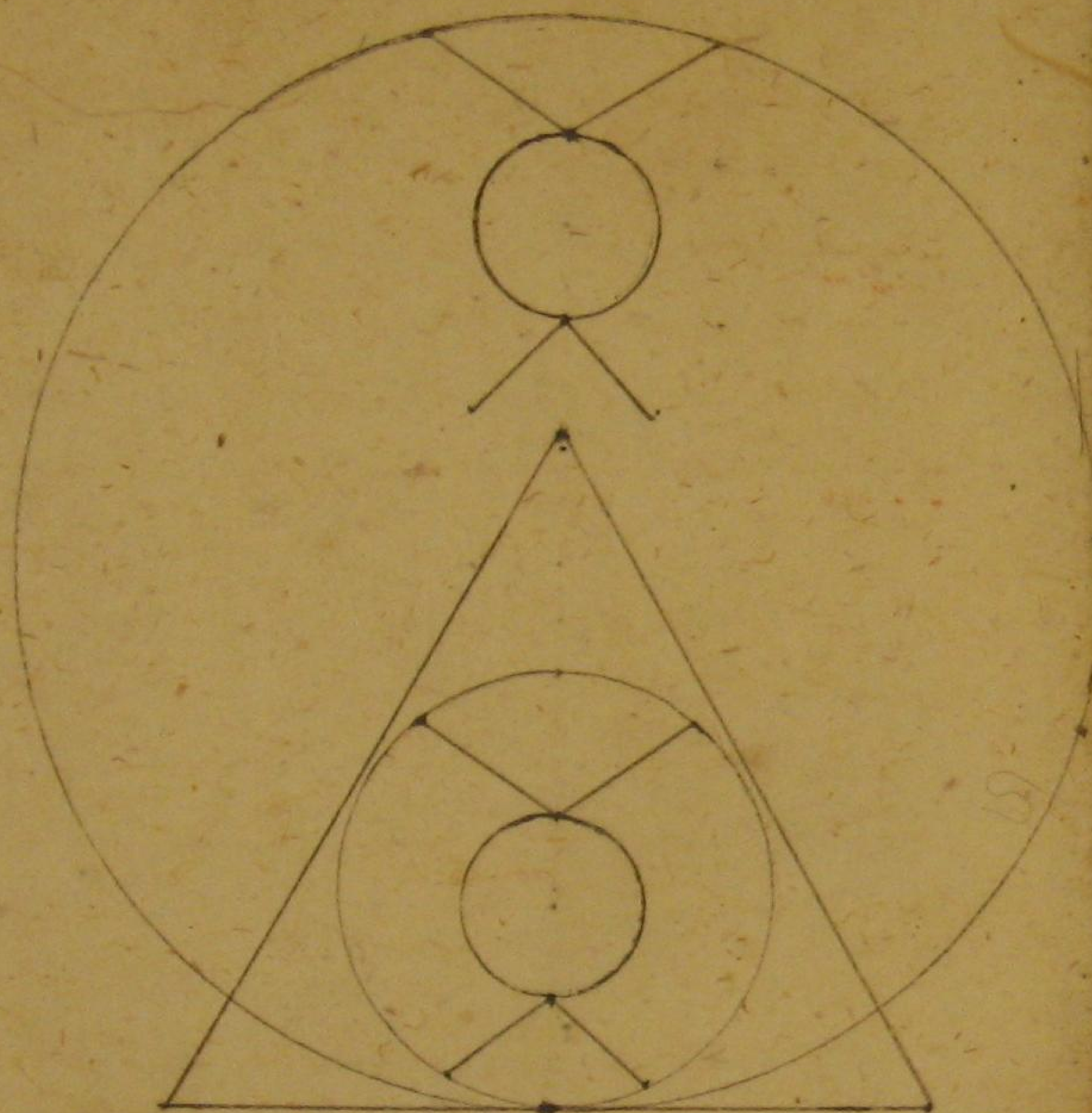
وسطها

الفصل الثامن عشر في ان لكل جسم شكلا طبيعيا وان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة

البسيط له قوة واحدة وهي لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا
ولكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فانه يكون جانب منه خطا
واخر زاوية او نقطة فاذا لا بد وان يكون شكل البسيط الكرة وفيه
شكوك الاول ان الارض بسيطة وليس شكلها الكرة ولا يغني ما يقال
من ان التضريسات الواقعة على ظاهرها كالخشونات القليلة الواقعة

على ظاهر مثل الكرة العظيمة في انها لا تخرجها عن الكرية فانا نقول كون
الشيء كرة ودائرة من الاعراض التي لا تقبل الاشد والاضعف ولا شك
ان تلك الخشونات قادحة في كمال الكرية فان حقيقة الكرة غير حاصلة
الثاني ان الافلاك الخارجة المركز لا بد لها من متممين مختلفي الثخن فتقعر
الطبيعية في كل واحد من المتممين معا لا مختلفة في الثخن فلم لا يجوز ان
تفعل افعالا مختلفة في الشكل الثالث وهو ان الافلاك المكوكبة تكون
الكواكب غائرة في ثخنها فيكون موضع الكوكب من الفلك نقرة في ثخنه ثم ان
تلك النقرة موجودة في جانب دون جانب فقد اختلف فعل طبيعة كل
فلك الرابع وهو ان الفاعل لاشكال اعضاء الحيوان والنبات وعظمها
وصغرها ومقاديرها وملاستها وخشونتها هو القوة المصورة ثم انها قوة طبيعية
بسيطة مع انها ما افادت لموادها شكل الكرة بل سائر الاشكال ولا
يقال ان ذلك بسبب ان المادة التي يتخلق منها الحيوان غير بسيطة بل
بل هي مركبة من اجزاء مختلفة الطبائع ومختلفة القوى المصورة لانا نقول
هب انه كذلك لكن يجب ان تفعل كل قوة في مادتها شكل الكرة حتى
يكون المجموع على شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض الخامس
لو كان شكل البسيط يجب ان يكون هو الكرة لكان شكل المركب
ايضا كذلك لان طبيعة كل واحد من البسيطين تقتضي طبيعة البسيط
الاخر على ذلك الا منتضاد عند اجتماع الفاعلين على الفعل الواحد
وان لم يصر الفعل اقوى فلا اقل من ان يبقى على ما كان السادس هب
انه لا يمكن لشكل البسيط مطلقا فلم يجب ان يكون كرة حقيقية
ولم لا يجوز ان يكون بيضيا او عدسيا او بطيخيا فنقول في حل الاول الارض
شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه لما انثلم منها جزء لم يحصل للباقي شعور
لذلك لا تتلام وما فيها من اليبوسة حافظة للشكل الاول فلاجرم بقي الشكل
الاول على ذلك لا تتلام فحصلت الخشونات بهذا السبب واما الثاني فهو مشكل
والذي يمكن ان يقال فيه ان المتمم ليس جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء

الاول



من فلك فلا يجب ان يكون له طبيعة مستقلة واما كلية الفلك فلها طبيعة
مستقلة فلاجرم كان شكل كلية الفلك هو الكرة فهذا يمكن ان يقال
مع انه مشكل لان كل واحد من المتممين لو لم يكن مخالفا للاخر في ماهيته
وللفلك الذي فيما بينهما لصح ان ينفصل احدهما الى الاخر بان يتشكل بشكل
الاخر وان يحصل في موضع الاخر ولما استحال ذلك كان لكل واحد من المتممين
لازم يمتنع حصوله للاخر وذلك يوجب اختلاف ماهيتهما واما الثالث
فهو ايضا مشكل لا بد وان يحتال في حله لمن اراد تصحيح هذا الاصل واما
الرابع وهو القوة المصورة ونحن لا نقول بها بل نعتقد ان اشكال اعضاء
الحيوان وما لها من التخطيط والمقدار انما حصل بفعل فاعل حكيم واما الخامس
فجوابه ان المركبات تحصل فيها شكل غريب لسبب القواسر الخارجة ثم ان
ما فيها من اليبوسة يحفظ ذلك الشكل الغريب على ما ذكرناه في حل
الاول واما السادس فجوابه ان البيضي والعدسي ايضا فيهما اختلاف
اشكال لان بعض الجوانب اقرب منه الى الوسط من بعض فهذا ما يمكن
ان يقوله في حل هذه الشكوك ، ونفرع على هذا الاصل مسئلة وهي
ان الاناء متى ما كان اقرب الى المركز كان اكثر احتمالا للماء مما اذا كان
بعيدا عن المركز مثلا الماء الذي يمتلئ به الكوز في اعلى الجبل اقل مما
يمتلئ به عند كونه في اسفل الجبل لانا اذا وضعنا الكوز في اسفل
الجبل وتوهمنا دائرة حول مركز الارض تمر بطرفي الكوز فلا شك ان هذه الدائرة
الثانية اعظم من الاولى فيكون القوس الذي يصل بين طرفي الكوز منها
اقل تحدبا من القوس التي تصل بين طرفي الكوز من الدائرة الاولى ومتى
كان القوس اقل تحدبا كان اقل احتمالا للماء فثبت ان احتمال الكوز
للماء عند كونه اسفل الجبل اكثر من احتماله عند كونه اعلاه
وليكن هذا اخر الكلام في الجسم المطلق ثم ان الجسم المطلق ينقسم
الى بسيط ومركب فلنتكلم الان في الجسم البسيط ثم نعقبه بالكلام في
الجسم المركب والله ولي الرحمة والتوفيق

الباب الثاني في احكام الاجسام البسيطة

والكلام فيه مشتمل على مقدمة وقسمين وخاتمة اما

المقدمة ففي بيان حقيقة البسيط والمركب

اعلم ان الجسم البسيط قد يرسم على وجهين احدهما ان يقال انه الذي يكون جزؤه مساويا للكل في الاسم والحد وهذا اذا قلنا الجسم غير مركب من الهيولى والصورة اما من قال انه مركب منهما فلا يستقيم على اصله هذا الرسم لان كل جسم فان جزءه المادي وحده او جزءه الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد فلهذا لا بد وان يزيد فيه قيدا فنقول انه الذي يكون جزؤه الجسماني مساويا للكل في الاسم والحد الثاني ان يقال انه الذي لم يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الطبايع ثم كل واحد من الرسمين اما ان يعتبر بحسب الحقيقة او بحسب الحس اما الرسم الاول فاعتباره بحسب الحقيقة انه الذي يكون كل واحد من اجزائه الجسمانية مساويا للكل في الاسم والحد وعلى هذا التفسير لا يكون شيء من الاعضاء الحيوانية مثل اللحم والعظم بسيطا لانها مركبة من العناصر الاربعة وطبيعة كل جزء من اجزاء اللحم من العناصر الاربعة مخالفة لطبيعة الكل الذي هو اللحم والعظم وايضا لا يكون الفلك بهذا الاعتبار بسيطا لان جزء الفلك لا يساوي الفلك في الاسم والحد واما اعتبار هذا الرسم بحسب الحس فهو ان يقال هو الذي يكون الجزء المحسوس منه مساويا للكل في الاسم والحد فان جميع اجزائه المحسوسة كذلك لكن ليس كلما جميع اجزائه المحسوسة مساوية للكل في الاسم والحد وجب ان يكون جميع اجزائه كذلك وبهذا التفسير يكون اللحم والعظم بسيطا ولكن لا يكون الفلك بسيطا لان الجزء المحسوس من الفلك ليس بفلك واما الرسم الثاني فاعتباره بحسب الحقيقة ان يقال انه الذي لم يتركب عن اجسام مختلفة الطبايع والفلك بهذا التفسير يكون بسيطا واما العظم واللحم فانهما لا يكونان بسيطين

واما اعتباره بحسب الحس فهو انه الذي لم يتركب عن اجسام محسوسة مختلفة الطبايع وهذا الاعتبار اعم من الاول لانه يندرج فيه العظم واللحم وكذلك الفلك واما كان هذا الاعتبار اعم الاعتبارات لان الذي لا يكون حقيقته متالفة من اجسام مختلفة الطبايع محسوسة اما ان يكون متالفا من اجسام الطبايع غير محسوسة او لا يكون متالفا من اجسام مختلفة الطبايع وكلا القسمين اما ان يكون الاسم موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة او لا بشرط ذلك فحصل منها اقسام اربعة الاول ان لا يكون متركبا من الاجسام اصلا ويكون الاسم موضوعا له بشرط شكل معين وهذا كاسم النار والارض وغيرهما فانهما موضوعان بازا ماهيتين الحقيقيتين كيف كانتا الثاني ان لا يكون مركبا من الاجسام ولكن الاسم انما يتناوله بشرط شكل معين كاسم الفلك فانه موضوع بازا هذه الحقيقة الغير المركبة ولكن بشرط شكل مخصوص فلذلك لا يسمى جزء الفلك فلكا الثالث ان يكون متركبا من اجسام غير محسوسة ولكن بشرط شكل معين مثل الشريان والوريد فان هذين الاسمين موضوعان بازاء حقيقة مركبة من اجسام غير محسوسة ولكن بشرط حصول شكل معين وهو التجويف الرابع ان يكون مركبا من اجسام غير محسوسة ولا يكون مشروطا بشكل معين وذلك كاسم اللحم والعظم فانهما موضوعان بازا ماهيتين الحقيقيتين كيف كانتا واذا عرفت ذلك فالرسم الاول لا يصدق الا على الاركان واما الثاني فانه يصدق على الاركان وعلى اكثر الاعضا البسيطة ولكن لا يصدق على الاوردة والشريانات ولا على الفلك والثالث يصدق على الاركان والفلك ولا يصدق على شي من الاعضاء والرابع يصدق على الكل فهذا ما نقوله في البسيط ومتى عرفته فقد عرفت المركب لان الجسم المركب في مقابلة الجسم ثم اعلم انا انما نريد بهذا الموضع بالجسم البسيط ما لا يكون حقيقته مركبة عن اجسام مختلفة الطبايع وهي اما اجسام فلكية واما اجسام عنصرية فلنتكلم فيهما //

القسم الاول في الاجسام الفلكية وفيه فصول

الفصل الاول في ان محدد الجهات

لا يصح عليه الحركة المستقيمة لانه لا يخلو اما ان يقتضي طبيعته الحصول في جهة او لا يقتضي فان لم يقتض فكيف تتحدد به الجهة وجاز ان لا يكون هو عند مبدا وان اقتضى ذلك فان لم يكن خروجه عنها ممكنا فهو المطلوب وان كان ممكنا بتقدير خروجه عنها لابد وان يكون طالبا بطبعه العود اليها فيكون تلك الجهة متحددة لا به ولو فرضنا ما متحددة به هذا خلف

الفصل الثاني في انه بسيط

برهانه انه لو كان مركبا فيه اجزا كل واحد منها بسيط فالجزء الواحد الذي هو بسيط لابد وان يلاقي باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الاخر فاختصاص تلك الاجزاء بتلك الاحياز على ذلك الترتيب اما ان يكون واجبا او جائزا وباطل ان يكون واجبا لان ذلك اما ان يكون لاجل ان ذلك الحيز يقتضي ذلك الجسم او لاجل مماسة تلك الاجسام على ذلك الترتيب واجبة والاول باطل والا لكان حيز كل جزء مخالفا لحيز الجزء فلا تكون الاحياز متخالفة لاجل ذلك الجسم هذا خلف والثاني ايضا لان طرفي الجسم المتوسط واحد في النوع وكما صح ان يلاقي باحد جانبيه جسما صح ان يلاقي بالجانب الاخر ذلك الجسم لان حكم الشي حكم مثله ولما لم يكن الاختصاص واجبا نظرا الى تلك الاحياز ولا الى ترتيب تلك الاجسام كان ذلك جائزا فاذا المحدد لو لم يكن بسيطا لصح ان ينحل تركيبه وذلك بالحركة المستقيمة والتالي محال فالمقدم محال ولا يقال انه الفلك وان كان متشابه الاجزا لكنه يفترض فيه الاجزاء ويلزمكم ما ذكرتموه من الاشكال لانا نقول الجسم البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس والاجزا انما تتعين فيه باسباب خارجية عن ذاته مثل مماسة او موازاة او اشارة الى طرف وذلك بعد حصول صورة الكل المانع عن الانفصال والاشكال فيه انه لو لزم

ظ
صح

من مماسة جسم باحد طرفيه جسما صح ان يماسه بالطرف الآخر لزم من مماسة فلك عطارد فلك القمر ان يماسه بمحدبه ويلزم منه الخرق والالتئام على الفلك وهو محال وجوابه ما مر

الفصل الثالث في ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف

قد عرفت ان الثقل يراد به الميل بالفعل وقد يراد به مبدأ الميل بالفعل وكذلك القول في الخفة فنقول الجسم المحدد للجهات مسلوب عن كله وعن كل واحد من اجزائه الثقل والخفة بالمعنيين لانه لو صح على كله او على شيء من اجزائه ان ينزل او يصعد كانت الجهة متحددة لا به من خلف ومن هذه الحجة تقتضي ان يكون محدد الجهات لا ثقيلا ولا خفيفا فاما ان يوجب من الحكم في سائر الافلاك فكلا والحجة العامة ان نقول قد دل الرصد على ان الافلاك متحركة على الاستدارة فلو قدرنا خروجها وخروج شيء من اجزائها عن مواضعها فاما ان تعود بطباعها الى مواضعها او لا تعود فان لم تعد كان للجسم الواحد حيزان طبيعيان وقد عرفت استحالته وان عادت فعودها اليها لا يكون بحركة مستديرة لان الحركة المستديرة تصرف المتحرك عن التوجه الى حيزه الطبيعي والطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيها الى شيء وصرفا عنه دفعة واحدة فاذا يكون عودها اليها بحركة مستقيمة فيجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم يقتضي التوجه الى تلك الجهة المتروكة وميل مستدير يقتضي الصرف عنها وذلك محال والحجة الثانية وهي التي ذكرها الشيخ في رسالته الى ابي ريحان ان نقول الفلك جسم وكل جسم فله حيز طبيعي فللفلك حيز طبيعي وحيزه الطبيعي اما حيث هو واما فوقه واما تحته ومحال ان يكون فوقه والا لزم وجود الخلاء خارج العالم ومحال ان يكون تحته لانه جسم متشابه الاجزاء فليس بان يتحرك بعض اجزائه الى المركز اولى من ان يتحرك سائره فاذا يتحرك كل اجزائه الى المركز لكن اجزاؤه متصلة بعضها ببعض فليس بان ينفتق من جانب اولى من ان ينفتق من جانب

آخر فاما ان يكون ذلك الانفصال الى نهاية ما يخرج من القوة الى الفعل وذلك محال لان الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية فحينئذ يلزم ان يحصل فيه اجزاء غير متناهية واما ان لا ينفتق اصلا فيجب عليها الوقوف بحيال المركز واما ثانيا فلانا ان سلمنا جواز الانفتاق لكن ذلك يؤدي الى اخراج جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية وذلك مما يبطله الا لمن جهة ان واجب الوجود يمتنع عليه التغير فيمتنع على كليات افعاله التغير وبطله الطبيعي من جهة ان العناصر اذا اخرجت عن احيازها فلا بد وان يكون خروجها الى احياز كانت قبل ذلك خالية وهو محال ولما بطل ان يكون موضعه الطبيعي فوق ما هو فيه او تحته وجب ان يكون حيث هو فنقول الفلك في موضعه الطبيعي وكل ما هو في موضعه الطبيعي لا يمكنه الخروج فهو ليس بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل فالفلك ليس بثقيل ولا خفيف واما انه كذلك باجزائه لان الاجزاء الخفيفة والثقيلة انما يتبين ثقلها وخفتها بحركتها الطبيعية الى مواضعها الطبيعية وكل ما يعود الى موضعه الطبيعي فلا بد من احد امرين اما ان يكون قد اخرج عن موضعه الطبيعي قسرا فيعود اليه بطبعه واما ان يكون تكونه في موضع غيره فيعود الى موضعه الطبيعي بطبعه اما الوجه الاول فهو على اجزاء الفلك محال لانه لو خرج جزء منه عن موضعه الطبيعي بالقسر فلا بد له من محرك وهو اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون ساريا فيه او لا يكون فان كان ساريا فيه فاما ان يكون طبيعيا له او قسريا فيعود الكلام جذعا وان كان طبيعيا كان الوصف الطبيعي يوجب خروجه عن موضعه الطبيعي فتكون الطبيعة تفعل فعلين متضادين من خلف وان لم يكن ساريا فيه كان موجودا مفارقا مثل الذي تسميه الفلاسفة العلة الاولى او العقل لكن هذه الموجودات عامة الفيض وانما تخصص تاثيراتها بحسب استعداد القوابل فلو كان القابل مستعدا لحصول ذلك القسر لم يكن ذلك الاستعداد لاجل قاسر والا عاد الكلام جذعا بل يكون لطبيعته فيكون ذلك طبيعيا

فان كان قريبا

وقسريا من اخلف واما ان كان المحرك له جسما فلا جسم غير الجسمية البسيطة
والمركب من اربعتها والفلك لا يقسر جزا منه على الحركة المستقيمة لتشابه
اجزايه فان السبب فيه احد الاربعة او المركب عنها لكنا سنبين ان الجسم
لا يحرك شيا ما لم يماس المتحرك والمنفعل فان الجسم العنصري المحرك لذلك
الجزء من الفلك لا بد وان يماسه وحركة ذلك الجزء ان كان قسرية فلا بد وان ينتهي
الى حركة طبيعية او ارادية والحركات الجسمانية بالارادة لا ينتهي
تحريكاتها الى مماسة الافلاك والمتحرك بطبعه الى الفلك اما النار الصرفة
واما الذي يكون الغالب عليه النارية اما النار البسيطة فانها لا تخرج
جزا من الفلك عن جزئه لانه لما كان شانها ان تحيل الى جوهرها فليس جزء
من الفلك اولى بالانفصال من جزء اخر اللهم الا ان يكون بعض الاجزاء
ضعيفة لكن ذلك الضعف يكون حادثا ويعود التقسيم من الراس واما
المركب الذي يكون الغالب عليه النارية فانه لا يمكن ان يرتقي الى مماسة جز
من الفلك بل عندها قد يستحيل وان كان ذلك بطيئا لان الاثير يغيره كلما
يحصل فيه ويحرقه لانه حار بالفعل لان من شان الحر ان يفرق بين مختلفات
الطبايع ولا شك ان الحار اشد الكيفيات تفعيلا والشي الكاين في موضعه
اقوى في جنسه والكلي اقوى من الجزئي فالحار الكلي الحاصل في موضعه
الطبيعي كيف يترك مركبا غريبا لا يغيره ولا يفعل فيه فظهر انه لا يصل
الى الفلك شي من المركبات فلا يماسه فلا يفعل وليس شي من الاجزاء البسيطة
للاستقصات ولا من المركبات يفعل في الفلك وقد بطل ساير الاقسام
فاذا ليس يمكن ان يتحرك جزء منه بالقسر وهو اخر الاقسام بطل القسم
الاخر فاذا ليس شي من اجزاء الفلك بثقيل ولا خفيف فاذا ليس الفلك
بكليته ولا باجزايه بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل وهو المطلوب
واعلم ان هذه الحجة تفيد امتناع زوال اجزاء الفلك عن احيازها مع عدم
الفاعل ولا تفيد امتناع ذلك لاجل القابل حتى انا لا ندري لو قدرنا
فاعلا يفعل ذلك لصح من الفلك يقبل الخرق ام لا بل يبقى مشكوكا

من مؤثر خ
من ان

احاد

الفصل الرابع في ان الخرق على الافلاك

والكواكب ممتنع: وذلك لان المتخرق يتحرك الى التباعد قسرا عند
نفوذ الخارق والى الاجتماع طبعا عند زوال الخارق وكل ذلك حركات مستقيمة
وذلك على الفلك المحدد محال وعلى ساير الافلاك ممتنع ايضا لما بينا انها
متحركة على الاستدارة وحركاتها عند الانخراق الى الاجتماع والافتراق
تكون مستقيمة وقد ظهر ان اجتماعهما محال والوجه الثاني ان انخراق الفلك
لا يكون لذاته ولا لشي مفارق ولا لشي جسماني لا فلكي ولا عنصري لان
اجزاء العناصر لا تصل اليه فاذا لا يصح الخرق عليها اصلا

الفصل الخامس في ان الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعناصر ثابتة

بما انه ان الاجسام الفلكية مختصة بصفات واجبة الثبوت لها مثل الحركة
على الاستدارة والاختصاص باحيازها الخاصة بها وصفات ممتنعة
عليها مثل الخرق والحركة المستقيمة والاختلاط بغيرها وكونها حارة او باردة
او رطبة او يابسة واختلاف الاجسام في بعض اللوازم يقتضي اختلاف
طبايعها اما اشتراكها في بعض اللوازم لا يقتضي اتحاد طبايعها لان الاشياء
المتفقة لا يلزمها لوازم متقابلة والا لكانت تلك المتقابلات حاصلة لكل
واحد واحد منها واما الاشيا المختلفة فقد يلزمها لازم واحد كما ان الانواع
المختلفة يلزمها الطبيعة الجنسية المشتركة وهنا شكوك الاول
لا نسلم ان اختصاص الجسم الفلكي بهذه الامور واجبة لانها لو كانت
واجبة لكان اما ان يكون للجسمية او لما يلزم الجسمية ~~في ذلك~~ او لما لا يلزم الجسمية
فان كان للجسمية او لوازمها وجب ان يشاركه كل الاجسام في ذلك
وان كان لامر غير لازم فيتغير زوال ذلك الامر وجب زوال تلك الصفات
وقد قلتم انها ممتنعة الزوال هذا خلف الثاني ان سلمنا اختلاف
الافلاك والعناصر في اللوازم لكن لا نسلم ان ذلك يدل على اختلاف

ذلك الجوهر

المؤثرات بدليل امرين الاول ان الهوا ينزل من حيز النار ويصعد من حيز الماء والجسم بطبعه يتحرك عن موضعه الغريب ويسكن في حيزه الطبيعي فاذا جاز صدور فعلين متضادين عن فاعل واحد فلان يجوز ذلك من فاعلين متشابهين كان اولى الثاني ان حركة كل فلك تغاير حركة الفلك الاخر مع انكم قد جعلتم لكل طبيعة واحدة لانكم للافلاك طبيعة خامسة بالنسبة الى الطبايع التي للعناصر الثالث المعارضة وهي ان الماء والارض مع تساويهما في الحركة الى الوسط مختلفان في النوع وكذلك الهوا والنار مع تساويهما في الحركة عن الوسط مختلفان في النوع وعلى هذا نقول ان امكن ان يكون مختلفات الطبايع تفعل فعلا واحدا فحينئذ ينعكس انعكاس النقيض ومعناه يمكن ان ما لا يفعل فعلا واحدا ان لا يكون مختلف الطبيعة والماهية ويلزم منه صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة الواحدة وذلك يبطل حجتكم والجواب اما عن الاول فنقول ليس ذلك للجسمية ولا لما يحل فيها بل لما يحل الجسمية فيه وهو هيولى الفلك فان تلك الهيولى مخالفة لهيولى العناصر وتلك الهيولى تقتضي الجسمية وتقتضي الصورة النوعية التي للفلك المعين فبسبب ذلك تصير الجسمية واجبة الاقتران بالفلكية لهذه العلة هذا ان سلمنا ان الجسمية امر مشترك فيه واما اذا منعنا ذلك كما بيناه فيما مضى فقد انحسمت مادة الاشكال واما الثاني فنقول الاثار اللازمة للمؤثرات يدل على اختلاف طباعها وما ذكرتموه من صعود الهوا عن حيز الماء ونزوله عن حيز النار فالجواب عنه ان الطبيعة وحدها لا يكون مبدا للحركة كما بيناه بل بشرط ان تقترن بها حالة غير طبيعية والحالات الغير الطبيعية مختلفة فيجوز ان تكون الافعال الصادرة عنها مختلفة بحسب اختلاف تلك الحالات وهذا هو الجواب عن اقتضا الطبيعة الحركة والسكون وما قالوه من ان للافلاك طبيعة خامسة فجوابه ان للافلاك طبيعة خامسة بالنسبة الى الطبايع الاربع العنصرية لكن تلك الخامسة واحدة بالجنس لا بالنوع فاذا طبيعة كل فلك مخالفة

جعلتم صح

اختلاف صح

لطبيعة الفلك الاخر لكن لهم ان يذكروا مواخذة لفظية فيقولوا انكم ان جعلتم لطبايع الافلاك وحدة جنسية فلماذا لا تجعلون العناصر وحدة جنسية وتصير طبيعة الفلك عند ذلك طبيعة ثانية لا خامسة وان اعتبرتم طبايع العناصر بنوعيتها حتى صارت اربعا فلماذا لا تعتبرون طبايع الافلاك بنوعيتها ما لم ان يعتبروا طبايع العناصر بنوعيتها وطبايع الافلاك بجنسيتها فذلك تحكم وحله ان ذلك نزاع لفظي وبعد وضوح المعاني فلا مشاحة في الاصطلاحات واما الثالث فحله ما بينا ان المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد واما المشتركات فلا يجوز اختلاف لوازمها وما ذكروه من عكس النقيض فاعلم انه لا يخلو اما ان يجعل الامكان جزءا من المحمول او جهة داخلة على المحمول فان جعل جزءا من المحمول لم يلزم منه محال بل يكون صدقا ان كانت الاجسام البسيطة التي ليس نوعها نوعا واحدا امكن ان يتحرك حركة واحدة بالنوع فما ليس يمكن ان يتحرك حركة واحدة بالنوع لم تكن الاجسام البسيطة التي نوع طبيعتها نوعا واحدا وهو حق واما ان جعلنا الامكان جهة داخلة على المحمول لم يجب صدق عكس النقيض عند ذلك وانا نقول ان امكن في الجواهر التي ليس نوعها واحدا ان تشترك في صفة واحدة امكن في الاشيا التي لا تشترك في صفة واحدة ان يكون نوع طبيعتها واحدا ولما كان بطلان ذلك الكلام اعلمنا ان هذا الاعتبار غير صادق وبالله التوفيق

الفصل السادس في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس

قال الشيخ اذا ثبت انه ليس بثقيل ولا خفيف وجب ان لا يكون حارا ولا باردا لان الحرارة والبرودة لا زمان منعكسان على الخفة والثقل فالمادة اذا امتزج فيها التسخين خفت واذا خفت به سخنت واذا اشتد

لطبايع صح

الاجسام

نوعا صح

ثقلت

برد منا واذا ثقلت بردت فالحر والبرد منعكسان على الثقل والخفة فحيث
لا ثقل ولا خفة وجب ان لا يكون حر ولا برد هناك ومن هذه الجهة ركيكة
جدا فان لقائل ان يقول من بين عالم العناصر لا توجد الحرارة والبرودة
الا مع الثقل والخفة فما الدليل على انهما لا يوجدان في شيء من المواضع
الا مع الثقل والخفة فان قيل الحرارة علة الخفة والبرودة علة الثقل
فلو كانا موجودين في الافلاك لكان من الواجب ترتب المعلولين
عليهما فنقول لا يكفي في حصول الشيء علية الفاعلية بل لا بد من حصول
العلة القابلية فمن الجائز ان لا يحصل الثقل والخفة لاجل ان المادة
الفلكية لا يقبل الواحد منهما لا لعدم الحرارة والبرودة ومن ... لكن لعدم القبول
كالحركة فانها علة السخونة ثم ان حركات الافلاك لا توجب
سخونتها كذا ههنا قال واما انه ليس رطب ولا يابس لان الرطب
هو الذي يقبل الاشكال الغريبة بسهولة واليابس هو الذي يقبل
ذلك بعسر وقد ثبت ان الخرق على الفلك محال وانت قد عرفت
انه ليس حقيقة الرطب واليابس ما ذكره فبطل هذا الكلام ونقول الرطب
المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقول لو كانت الاجرام
السماوية حارة لكانت في غاية الحرارة ولو كانت كذلك لكان ما يقرب
منها من اعلى الجو والجبال الشامخات اشد حرا ولما استحال ان يكون
الشمس مختصة عند طلوعها بالاسخان دون السماوات مع
انها اضعاف اضعافها بل هي فيها كقطرة في بحر والتوالي كلها
باطل فالمقدم مثله بيان انها لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة
لان طبيعتها اذا كانت مقتضية للحرارة وهي في مادة بسيطة
من غير عايق ولا مانع وجب ان يقبل كمال السخونة لان المسخن
اذا لقي القابل للسخونة خاليا عنها وجب ان يحدث فيه منه عن ضدها
سخونة والسخونة من شانها تسخين ما يلاقيه فهذه القوة المسخنة
اذا احدثت جزءا من السخونة ولم يفد بعد ذلك سخونة وكذلك

السخونة الموجودة في المادة اذا لم تعد سخونة اخرى فاما ان يكون للخلل في
المقتضي او للخلل في القابل وكلاهما كاذبان الفساد لان الطبيعة لا شك
في انها مسخنة وتلك المادة لا شك انها قابلة للسخونة واذا كان كذلك
وجب ان تكون القوة المسخنة تفيد السخونة البالغة الى اقصى الغاية
فان قيل اليس انكم قد بينتم ان الموضوع اذا عرض له الاشتداد والتنقص
في شيء من الاعراض فانه ليس هناك عرض واحد بالشخص باق مع مراتب
الاشتداد والتنقص بل يكون الحاصل في كل ان فرض عرض اخر يخالف
الحاصل في الآن الاخر بالماهية فعلى هذا السخونة الفاترة مخالفة في
الماهية للسخونة العظيمة ولا يلزم من كون الشيء موجبا ان يكون لشيء
موجبا لما يخالفه في الماهية فاذا لا يجب من كون القوة المسخنة موثرة
في سخونة فاترة ان يكون موثرة في سخونة عظيمة وكذلك لا يلزم من
قبول المادة لاحد السخونتين ان تكون قابلة للاخرى فنقول المادة
اذا كانت قابلة لسخونة معينة وحصل فيها ما يقتضي بانفراده ذلك
القدر من السخونة ثم حصلت فيها حركة او سبب اخر يقتضي مثل ذلك
القدر من السخونة لو كانت منفردة فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان لا يحصل
الا ذلك القدر من السخونة فحينئذ يجتمع على المسبب الواحد سببان مستقلان
وقد عرفت فساد ذلك واما ان لا توجد السخونة اصلا فحينئذ تكون
المادة مع حصول السببين للسخونة خالية عن السخونة هذا خلف
وبتقدير صحته فالمقصود حاصل وهو عدم سخونة الفلك او تحصل سخونة
اقوى من السخونة التي تقوى على افادتها القوة الموجودة في المادة
فتكون في المادة قابلية الازيد من تلك السخونة المحدودة وبذلك
الغرض وذلك المطلوب واذا ثبت ان المادة لا تختص قبولها للسخونة
بحد معين بل هي قابلة لجميع مراتب السخونات المتخالفة بالشدة والضعف
والسبب حاصل لان القوة اذا افادت ذلك الحد من السخونة وذلك الحد من
السخونة لو انفرد كان مفيدا لسخونة اخرى وجب ان تفيد السخونة

في هذه المادة وكيف لا والفاعل حاصل والقابل موجود فاذا وجب ان تتزايد
السخونة وعلى هذا ان تنتهي تلك الى حد لا يمكن الزيادة عليها البتة
الا لعايق مانع وذلك اما طبيعي واما قسري ومحال ان يكون طبيعيا والا
لكانت الطبيعة المقتضية للسخونة التي هي مقتضية لسخونة اخرى
مقتضية لما يكون عايقا عن ذلك فيكون مقتضية لفعلين متعاندين
وذلك محال واما القسري فلان ذلك انما يكون لملاقاة جسم لكن الملاقي للفلك
هو النار وذلك مما يعين على السخونة فيما يقبلها لا انها تعوق عن
ذلك فتبين ان الفلك لو كان حارا في غاية الحرارة ولو كان في غاية
الحرارة لوجب ان يكون اعالي الهوا اسخن من الهوا القريب من الارض
لانه اقرب الى المسخن وليس كذلك بل كان من الواجب ان يحترق
كل هذه العناصر لان الارض بالنسبة الى الافلاك عديمة
النسبة بل كان من الواجب ان يظهر تاثير الشمس في الاسخان عند
الطلوع لان المؤثر الضعيف الجسماني لا يظهر اثره عند حصول المؤثر
القوي وكل هذه التوالي باطل فيدل على ان الفلك ليس بحار ولا
بارد فان قيل المفسر اولا لمؤثر اي تاثير كان هو السطح المماس وهذا
السطح يكون على طبيعة واحدة وان كان الجسم الذي وراه عظيما
او صغيرا ولما لم يكن السطح المحيط بالهوا من النار موثرا في افساد
الهوا وجب ان لا يوثر في ذلك الحجم ما يكون الافلاك كلها نارية
وجوابه ما سنعرف ان الاجسام كلما ازدادت عظما ازدادت
قوة وبهذه الحجة يظهر انها ليست بباردة والا استولى الجمود
على العناصر كلها الا ان يقال بان طبيعتها وان اقتضت البرد الا ان
النار المجاور لها يكسر من تلك البرودة فحينئذ يكون اعترافا بان في
مادتها قابلة للحرارة والحركة السريعة التي لها فاعلة السخونة
فاذا مسالة الفاعل للسخونة والقابل لها حاصلان فوجب حصول السخونة
القوية ويعود ما ذكرناه وفي هذه الحجة من يرى مباحث سناتي بعد ذلك

الفاعل ح
يجب ح
صغيرا و

ومما يدل على ان الكواكب ليست نارية ان النار شفافة على ما سياتي
والكواكب غير شفافة فان بعضها يكسف بعضا ولا ايضا نارية والا احترقت
واشتعلت وكانت النارية التي في ذلك المركب تفرق بين تلك الاجزا
لكن التوالي باطلة لان انوارها المختلفة لازمة لها فبعض يضرب نوره
الى الحمرة وبعض الى الصفرة وبعض الى البياض والكمودة فبطل ما يقال
من كونها نارا او نارية
ومع جهة اصابعه والله اعلم بالصواب

الفصل السابع في انها غير ملونة

اما ان الافلاك شفافة فذلك ظاهر لانها لا تحجب الابصار عن
رؤية ما وراءها واما الكواكب فلا شك انها غير شفافة لان الاسفل
منها يكسف الاعلى اما القمر فالنور واقع عليه من الشمس والا لما تغير بحسب
ما يوجبه وضعه من الشمس قربا وبعدا ومما يحقق ذلك زوال الضوء
عنه عند توسط الارض بينهما واعلم ان الجسم لا يقبل النور عن غيره
الا ويكون له لون خاص فان النور لا يستقر على سطح الشفاف فيدل
على ان للقمر لونا ويحس بذلك اللون وهو القتمة الغريبة من السواد
عند الكسوف فان قيل فلماذا لا يحس بذلك اللون عند الاجتماع
حتى يرى نصف كرته على ذلك اللون عند الاجتماع كما يرى نصفه
مضيا عند الاستقبال فنقول اذا وقع عليه ضوء الشمس من جهة
استضا سائر سطحه استضاءة تامة وان كان ليس من ذلك البليغ وحينئذ
لا تكون في ذلك الجانب الاخر قوية في لونه ولا في ضوءه فلا يحس بالواحد
منهما ولذلك يحس بلونه عند الكسوف فاما سائر الكواكب فهل
انوارها مستفادة من الشمس ام لها من ذواتها والاشبه
هو الاخير لوجوه الاول ان انوارها لو كانت مستفادة من الشمس
لظهر منها عدم النور والهلالية في التربيع والتسديس لاجل البعد من
الشمس كما في القمر الوجه الثاني ان الكواكب مختلفة في انوارها
كحمرة المريخ وبياض المشتري وظلمة زحل فلو كان ذلك مستفادا من

بها ح
ملونه بنعتي مقابله
والقرب ح

الشمس لما كان كذلك واعترض بعضهم على الاول فقال هذا انما يظهر
في القمر لكونه تحت الشمس فيكون له وجه الينا ووجه اليها فعند
الاجتماع كان الوجه الذي يليها غير الوجه الذي يلينا فلم يكن فيه نور وعند
الاستقبال الوجه الذي اليها هو الذي الينا فامتلا نورا وبينهما يختلف
حاله في الزيادة والنقصان بحسب القرب والبعد واما الكواكب فلكونها
فوق الشمس يكون الوجه الذي لها الينا هو بعينه الذي الى الشمس فلا يعرض
لها محاق ولا امتلاء ولا زيادة ولا نقصان والجواب عن هذا الشك انه
لا يتوجه في الزهرة وعطارد لكونهما تحت الشمس بدليل انهما من
اختلاف المنظر كما الشمس وايضا فلان الكواكب العلوية اذا كانت
عند سمت الراس ولم تكن الشمس مقابلة لها ولا مقارنة لها لا يكون الوجه
المقابل منها للشمس هو الوجه المقابل منها لنا بل بعضه فح كان من الواجب
ان تختلف كما لها في الزيادة والنقصان بحسب اختلاف الاتصالات واعترضوا
على الحجة الثانية بما لا جواب عنه وهو ان طبايع الافلاك مختلفة
ونور الشمس اذا اشرق على المختلفات ظهرت عليها انوار مختلفة
لاختلاف القوابل والمستعدات بل هذا يدل على ان لكل واحد من
الكواكب لونا مخصوصا زايدا على ما له من الضوء ولولا ذلك لما استحال
اختلافها في الانوار فان قيل اذا حكمتم بان الكواكب لها كيفيات
ملموسة لان الحكماء اتفقوا على ان كل ما له قوة الابصار فله قوة
اللمس ولا ينعكس ما للمس اذا اقدم من البصر لكن نسبة البصر
الى المبصر كنسبة اللمس الى الملموس فاذا ابدلنا النسبة يكون
نسبة الملموس الى المبصر كنسبة اللمس الى البصر لكن اللمس
اقدم من البصر فالملموس اقدم من المبصر وقد بين الشيخ في الشفاء ان
ابدال النسبة انما قام البرهان على صحته في المقادير والعدديات
ولم يثبت عندهم في الطبيعيات ولا يمكن ان يقوم عليه حجة ولا يمكن
التعويل عليه والشيخ في شرحه بما لا حاجة الى اعادته لا سيما وليس

للنفس قوة قوية وعلى ان من الناس من يمنع تقدم قوة اللمس على قوة الابصار
فان الفلك عنده يبصر ولا يلمس

الفصل الثامن في انه ليس لطبيعة الفلك ضد

قالوا لو كان لطبيعة الفلك ضد لكان اللازم عن ضده ضد اللازم عنه لكن
اللازم عنه هو الحركة المستديرة والحركة المستديرة لا ضد لها كما ثبت
فاذا ليس لطبيعته ضد وتحقيق الشرطية هو ان اللازم عن ضد الفلكية
ان لم يكن ضد اللازم عن الفلكية فاما ان يكون لا مقابلة بينهما بوجه او يكون
بينهما مقابلة فان لم يكن بينهما تقابل بوجه اصلا كان اللازم عن الفلكية
وعن ضده امران متماثلان فيكون ح لهما معنى عام لهما فلا يكون متعلقا بخصوص
الواحد منهما التي بها يتضادان لان ذلك اللازم اما ان يكون ثبوته متوقفا
على خصوصية احدهما فيمتنع ثبوته للاخر لعدم تلك الخصوصية فلا يكون حاصلا
للاخر واما ان لا يتوقف على تلك الخصوصية فح يكون تعلقه بغير المعنى
الذي يخص كل واحد منهما فهو لاحق لمعنى عام واللاحق لمعنى عام يخصص
بخصوص العام لكن الحركة المستديرة الثابتة للفلك معين حركة شخصية
غير مشترك فيها بينه وبين غيره حتى يجعل ذلك لها عاما فاذا اللازم عن الفلكية
المعينة لا بد وان يكون مقابلا لتلك الفلكية هكذا قاله الشيخ وهذا راجع الى ان
المعلول النوعي لا يجوز ان يكون معلولا لامور مختلفة وقد ابطلناه فيما تقدم
فعلى هذا لا استحالة في ان يكون للضدين فعل مشترك ثم قال واقسام التقابل على ما
عرفت اربعة ومحال ان يكون التقابل تقابل المضافين اذ لازم الشيء لا يجب ان
يكون بحال الامر يعقل لازم ضده ولا يوجد الا مع وجود لازم ضده ومحال ان
يكون تقابل اللازمين تقابل العدم والملكة حتى يصدر عن الفلك شيء ولا يصدر
عن ضده اثر لان الصورة الفلكية مقتضية للحركة المستديرة فاذا لم يكن
ضدها مقتضيا لشيء فالمادة المنفعلة بتلك القوة اما ان يكون فيها
مبدا حركة او لا يكون فان لم يكن كانت المادة خالية عن مبدا الحركة وقد عرفنا ان من المحال
ان لا يكون فيها مبدا حركة ومبدا الحركة ليس هو تلك القوة لانا فرضناها غير فاعلة فاذا هو

قوة اخرى فيكون في جسم واحد مبدا سكون ومبدا حركة وهذا خلف فثبت ان التقابل
بين لوازم الفلكية ولوازم ضدها ليس تقابل العدم والملكة وذلك بعينه يبطل ان يكون
ذلك التقابل تقابل السلب والايجاب ومحال ان يكون التقابل تقابل الضدين لما ثبت
ان الحركة المستديرة لا ضد لها فاذا يستحيل ان يفعل الصورة النوعية التي للفلك
ضد فاذا يستحيل ان يكون لتلك الصورة النوعية ضد وهو المطلوب فان
قيل الحركة المستديرة انما تفعلها نفس ذات ارادة واختيار فكيف تنسبونها
الان الى الطبيعة الفلكية حتى يبنيتم عليه هذا الاصل تنقول الصورة المقومة
لجوهر السماء هي هذه النفس التي يلزمها هذا الاختيار واذا كان مبدا
الحركة هو النفس ثم ثبت انه لا ضد لها تقرر ثبت المطلوب

الفصل التاسع في ان الفلك غير كاين

وعليه برهانان الاول الفلك ليس لصورته ضد وكل ما ليس لصورته ضد
فهو غير كاين فالفلك غير كاين اما الصغرى فقد ثبتت وبرهان الكبرى ان يقول ان لكل
كاين مادة سابقة عليه فتلك المادة قبل حدوث الصورة المعينة فيها اما ان يكون
خالية عن كل الصور او لا يكون وخلو المادة عن كل الصور ممتنع فاذا
كان قبل حدوث الصورة الفلكية فيها صورة اخرى فتلك الصورة اما ان يكون
منافية للفلكية ترتفع عند حدوثها او لا يكون فان كانت منافية لها فهي
مضادة للفلكية هذا خلف وان لم يكن منافية للفلكية فتكون الفلكية عرضت
لمادة متقومة بصورة وتلك الصورة باقية عند حدوث الفلكية فلا تكون
الفلكية صورة مقومة بل ربما كان عارضا غير لازم فلا يكون حدوثها
كونا للفلك بل ربما كان استحالة ثم لنتكلم في ان المادة مع تلك الصورة
هل تقبل الحركة المستقيمة والحرق وغيرهما ذلك مما تقبله الاجرام العنصرية
او لا تقبل فان لم تقبل شيئا من ذلك كان الفلك موجودا قبل تكونه فلم يكن
متكونا وان قبل تلك الصفات لم يكن هو المحدد للجهات لان كل ما يقبل
الحركة المستقيمة فقد كانت الجهة موجودة لا به فلا يكون المحدد محددا هذا
خلف فظاهر ان المادة الفلكية لن توجد فيها صورة سوى تلك الصورة وكل

ما كان كذلك فالكون والفساد عليه محال البرهان الثاني ان هذه الحجة انما تمشي في الفلك المحدد
لا في غيره فان قيل ذكرتم ان ما ليس لصورته ضد فهو غير كاين منقوض بالانسانية
والفرسية وما يجري مجراهما فانهما يتكونان لا عن اضداد مما بل عن العدم
المحض وكذا ايضا مما نقول المادة قد تكون مركبة من اجتماع عدة اجسام
مختلفة الطبايع وتكون الصورة مقومة لذلك المجموع مثل بدن الانسان والفرس
فانه يجتمع من اجزاء العناصر وتكون الصورة الفرسية او الانسانية مقومة لذلك
المجموع وليس لذلك المجموع وجود قبل حصول الصورة المقومة له حتى يقال
بانه يجب ان تكون له صورة اخرى تضاد الفرسية فاما المتكون الذي له مادة
بسيطة مثل المادة النار فانها قد كانت لا محالة موجودة قبل حصول النارية
فيها فلا جرم انه يجب ان يكون موصوفا بما يضاد النارية ولا يقال بانكم ادعيتم
ان المادة تكون سابقة على حدوث الكاين والان قد جعلتم البدن الحيواني
مادة للصورة الحيوانية مع انه غير سابق عليها لانا نقول المادة تكون
سابقة على حدوث الكاين الذي هو البدن الانساني ولما كان حادثا وجب
ان يكون له مادة اخرى وهي اجزاء العناصر واجزاء العناصر سابقة على
اجتماعها وقبل اجتماعها كانت موصوفة بما يضاد اجتماعها وهو كونها
متفرقة فظاهر ان المادة البسيطة قبل حدوث الصورة المعينة فيها
يجب ان تكون موصوفة بضد تلك الصورة وان هذا الحكم غير واجب فيما مادته
غير مركبة الحجة الثانية لو كان الفلك كاينا لصحت الحركة المستقيمة
عليه والتالي باطل فالمقدم باطل بيان الشرطية ان كل ما يتكون فلا
بد وان يكون جسما مخصوصا وكل جسم مخصوص فله حيز فالمتكون حيز فلا
يخلو اما ان يقف فيه بطبعه او لا يقف والاول يوجب ان يكون الجزء العنصر الطبيعي
طبيعيا هذا خلف والثاني يقتضي ان يكون عوده اليه بميل مستقيم لان ما عدا
الميل المستقيم يكون فيه صرف عن التوجه الى تلك الجهة واما ان كان تكونه في
الحيز الملايم فلا يخلو اما ان الحيز قبل تكونه هذا الشي فيه لاستحالة الخلا والثاني
اما ان يقال بانه كان خاليا عن الجسم او ما كان خاليا والاول محال لاستحالة

الخلاء والثاني فلا يخلو اما ان يبقى الجسم الاول في ذلك الحيز عند تكونه فيه او لا
يبقى والاول محال لامتناع التداخل على الاجسام والثاني فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الجسم الذي يخرج عنه من نوع هذا المتكون او ليس من نوعه فان
كان من نوعه فهو قابل للميل المستقيم فهذا المتكون ايضا قابل لذلك وان لم يكن
من نوعه فحصوله في ذلك المكان ليس بالطبع فحين ما حصل في ذلك المكان
لا شك انه قد اخرج الجسم الذي هذا المكان مكانه وذلك الجسم لا شك
انه يطلب العود اليه بطبعه بميل مستقيم فهو متمكن هذا المكان قابل
للميل المستقيم فهذا المتكون ايضا قابل للميل المستقيم فظهر ان كل كاين
ففيه ميل مستقيم لكن الفلك يمتنع ان يكون كذلك فهو غير كاين

الفصل العاشر في ان الفلك لا يقبل النمو

لان كل نام ففيه زيادة حاصلة كاينة من جنسه وقد بينا ان الكون
على كلية الفلك وعلى اجزايه محال وايضا فلان كل نام ففيه حركة
مستقيمة الى احياز قد كانت خالية قبل هذه والخلا محال خارج الفلك
وايضا غير قابل للاستحالات المودية الى فساد النمو

الفصل الحادي عشر في انه فاسد

لو صح عليه الفساد لم تكن مادته موقوفة على صورته ولو لم يكن كذلك
لصح ان يكون قبل كل صورة صورة اخرى فحينيذ يكون كاينا لكن التالي باطل
فالمقدم باطل بل نقول ان كل ما يصح عليه الفساد يجب ان يكون كاينا
لان المادة الموضوعة للصورة اما ان يجب مقارنتها لها او لا يجب فان وجبت
فالفساد عليه محال وان لم يجب فلها قوة على وجود تلك الصورة وقوة
على عدمها وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون له قوة على ثبوت
تلك الصورة دايما والا فبتقدير ثبوت تلك الصورة دايما فاما ان تكون
قوته على عدم تلك الصورة محدودة الى حد او غير محدودة الى حد فان
كانت محدودة وجب ان يكون فيما وراء ذلك الحد لا تكون القوة على
العدم حاصلة مع ان المادة والاحوال كلها متشابهة هذا خلف

وان لم يكن محدودة الى حد فلها قوة على عدم تلك الصورة دايما وكل ما
كان مقويا عليه فربما لزم من فرض وجوده كذب فاما ان يلزم منه محال
فلا لان ما يلزم من وجوده المحال فهو محال ولا شي من المحال مقوي عليه
وقد فرضناه مقويا عليه هذا خلف فلنفرض المادة موصوفة بتلك الصورة ازلا
ولنفرض ايضا انها تصير موصوفة بعدم تلك الصورة ازلا فتكون تلك الصورة
دايمة الثبوت واللاثبوت هذا خلف او تصير في بعض الاوقات دايمة اللاثبوت
في كل الاوقات بعد ان كانت دايمة الثبوت في كل الاوقات وهذا ظاهر
امتناعه من الاول فان ما كان ثابتا دايما فليس فيه قوة فساد فاذا ما فيه
قوة فساد فهو غير دايم فلو كان في الفلك قوة فساد لما كان دايم الوجود
لكن التالي باطل فالمقدم مثله ومن هذه الحجة يمكن ان يقال ليس للسماء
اول زماني والا لكان لعدمه المتقدم عليه استمرار في مدة غير متناهية
فالفلك ان كان له قوة على الوجود فتلك القوة اما ان تكون متناهية
او غير متناهية وكلاهما ظاهر البطلان مع فرضنا ان لا ثبوته غير
متناه وان لم تكن له قوة على الوجود وجب ان لا يوجد لكنه موجود
فاذا له قوة على الوجود دايما وكل ما كان كذلك فليس له قوة على
العدم الازلي فهو اذا موجود من الازل الى الابد وانما يتقدمه صانعه
بالذات لا بالزمان ويجب ان نتفكر ها هنا في كيفية خروج حركات
الحوادث

الفصل الثاني عشر في محو القمر

امتناع بعض المواضع في وجه القمر عن قبول النور التام اما ان يكون لسبب
خارج عن جرم القمر او غير خارج عنه فان كان لسبب خارج عنه
فاما ان يكون لمثل ما يعرض للمرايا من وقوع اشباح الاشياء فيها فان روية
تلك الاشياء من مراة ... وكذلك القمر لما تصورت فيه اشباح الجبال والبحار
وجب ان لا يرى تلك المواضع غاية الاستنارة واما ان يكون ذلك
بسبب ستر ساتر والاول باطل اما الاول فلان الاشباح لا يختلف
اولا

صلابة مع حركة المراءة وتغير سكونها فلا يستقر تلك الاشباح فيها عند
اختلاف مقامات الناظرين والاثار التي في وجه القمر ليست كذلك واما
ثانيا فلان القمر ينعكس الضوء عنه الى البصر وما كان كذلك لم يصلح
للتخييل واما ثالثا فلانه كان يجب ان تكون تلك الاثار كالكرات لان الجبال
في الارض كتضريس او خشونة في سطح كرة ولينعكس لما من المغار فور(?)
ما يرى في كوة الارض كخيال لاشباحها المرئية في المراة فلان المراة لا تؤدي
الاشباح الا اذا كانت على حد من القرب وهذا الوجه ضعيف يحتمل ان
يقال ذلك انما يكون اذا كانت المراة صغيرة فاما اذا كانت كبيرة والاشيا
التي وقعت اشباحها على المراة كبيرة فما المانع ان ترى اشباحها من
البعيد واما ان كان ذلك بسبب ساتر فذلك الساتر اما ان يكون عنصريا
او سماويا والاول باطل اما اولا فلانه كان يجب ان يكون المواضع المستترة
من جرم القمر مختلفة باختلاف مقامات الناظرين واما ثانيا فلان ذلك
الساتر لا يكون هوا صرفا ولا نارا صرفة لانهما شفافان فلا يحجبان بل لا بد
وان يكون مركبا اما بخارا او اما دخانا وذلك لا يكون مستمرا واما ان
كان الساتر سماويا فهو الحق وذلك انما يكون لقيام اجسام سماوية
قريبة المكان في جرم القمر ويكون من الصغر بحيث لا يرى كل واحد
منها بل جملتها على نحو مخصوص من الشكل وهي تكون اما عديمة
الضوء او يكون ضوءها اضعف من ضوء القمر فترى في حالة اضاءته
مظلمة واما ان كان ذلك لسبب عائد الى ذات القمر فلا يخلو اما ان
يكون جوهر تلك المواضع مخالفا لجوهر المواضع المستنيرة من القمر
في الماهية او لا يكون فان كان مخالفا كان ذلك لارتكاز اجرام سماوية
مخالفة بالنوع لنوع القمر في جرمه كما ذكرناه وهو قريب منه واما ان
تكون تلك المواضع متساوية الماهية لجرم القمر فحينئذ يمتنع اختصاصها
بتلك الاثار الا لسبب خارجي لكنه قد ظهر لنا ان الاجرام السماوية
لا يتاثر بشيء عنصري وبذلك ابطلنا قول من قال ان ذلك المحو بسبب

وامارامعاج

يقارم

انسحاق عرض للقمر من مماسة النار اما اولا فلان ذلك يوجب ان يتادى
ذلك في الازمان الطويلة الى العدم والفساد بالكلية والارصاد المتوالية مكذبة
لذلك واما ثانيا فالقمر غير مماس للنار لان تدويره في فلكه الذي هو في
حامله الذي بينه وبين النار ثخن بعيد بدليل ان النار لو كانت ملاقية لحامله
لتحركت بحركته الى المشرق وليس كذلك لان حركات الشهب لا تكون في الاكثر
الا الى جهة المغرب وتلك الحركة تابعة لحركة النار والحركة المستديرة ليست
للنار بذاتها فانها مستقيمة الحركة فلذلك لها بالعرض تبعا لحركة الكل فبطل
ما قالوه

الفصل الثالث عشر في المجرة

الاقسام المذكورة في المحو التي هي اراء معقولة فيه غايرة في المجرة والاشبه
انها اجسام كوكبية تصغر احادها عن ابصارنا وحملتها في الفلك
كالاثار في القمر وانها في فلك الكواكب الثابتة بدليل انه لا يتغير
اوضاع الثوابت عنها فكك(?) والاكثرون على انها اثار دخانية او بخارية
واقعة تحت فلك القمر وهذا الراي يبطل بما ذكرناه في المحو

الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب

الاراء الممكنة في ذلك ثلاثة اما ان يكون الفلك ساكنا والكواكب تتحرك
فيه واما ان يكون الفلك متحركا والكواكب فيه ايضا متحركا اما في
سمت حركته او مخالفا لذلك كما تتحرك السمكة في الماء الجاري واما ان يكون
الفلك متحركا والكواكب ساكنا فاما القول الاول فيبطل بما ذكرناه
من ان ذلك يوجب الخرق الذي لا يحصل الا بحركة الاجزاء على الاستقامة
وذلك محال واما الثاني فحركة الكواكب ان فرضت مخالفة لحركة
الفلك فذلك يوجب الخرق ايضا وان كانت حركتها الى سمت حركة
الفلك فذلك مما يتوهم على وجهين احدهما ان يتحرك الكوكب لا مثل
حركة الفلك فذلك يوجب الخرق ايضا ومثله فتعرض للكوكب
ان لا يفارق مكانه مثل السابح في الماء الجاري اذا سبح مواجها سمت مسيل

الما قلنا انه ان يسكن حتى يسبقه الشيل و لما كان هذا التوقف سكونا مخالفة
وهو محال انه للشيل ان حركة مع انه ليس بجزو الماء ولا يفارق مكانا فحركة
الكواكب على هذا الوجه مما لا يوجب الخرق وذلك مما لم يقيموا الحجة
على امتناعه واما ان عرض من حركته زواله من مكانه فذلك يوجب الخرق
فيكون محالا ومما احتجوا به في بيان امتناع حركة الكواكب ان الجسم
الواحد لا يتحرك من ذاته الى جهتين مختلفتين فلو كانت الكواكب يتحرك
بذواتها لا يستحيل وجود البعد المضاعف للقمر وغيره من الكواكب ويمكن
ان يقال في ذلك ان الاجرام الكوكبية وكل بسيط فشكله الكرة فاذا
الاجرام الكوكبية كرات بسيطة ومكان كل جزء منه يمكن ان يصير
مكانا للجزء الاخر منه لوجوب تساوي المتماثلات في جميع الاحكام الواجبة
فاذا جرم الكوكب يصح عليه الحركة المستديرة و تكون فيه مبدا
ميل مستدير على ما عرفت فلا يكون فيه مبدا ميل مستقيم على ما عرفت
فاذا يستحيل ان يكون للكواكب حركة اصلا الا على سبيل انهما
تتحرك في مواضعها على مراكزها بالاستدارة وهذا الوجه مما يوضح
امتناع الحركة عليها من جميع الوجوه

الفصل الخامس عشر في ان الافلاك متحركة

وان حركتها نفسانية قد عرفت ان الافلاك بسايط متشابهة الاجزا
فاختصاص كل جزء منه بجزء من حيزه لا يخلو اما ان يكون واجبا او لا يكون
ومحال ان يكون واجبا والا لكان كل واحد من تلك الاجزاء مخالفا للاخر
بالماهية لما عرفت ان الاشيا المتساوية في الماهية لا يلزمها لوازم مختلفة
فيجب ان يكون الفلك مركبا من اخلاف وايضا فلانه وان كان مركبا لكنه
يجب ان يكون في كل مركب اشيا كل واحد منها بسيط فلنفرض الكلام
في ذلك الجزء البسيط فنقول اختصاص احد جزئيه بجزء حيزه ليس لماهيته
والا لخالفه الجزء الاخر الذي هو مساويه في نوعيته وذلك محال فاذا
اختصاص كل جزء من الفلك بذلك الجزء من الحيز من الجايز فاذا يصح على كل

[illegible]
[illegible]
جزء ان ينتقل الى حيز الجزء الاخر وقد عرفت انه لا يمكن ان يكون فيه حركة
مستقيمة فاذا يصح عليه المستديرة فاذا فيه مبدا ميل مستدير على ما عرفته
ان كل ما يصح عليه حركة ففيه مبدا ميل لتلك الحركة فيكون متحركا على الاستدارة
وقد عرفت ان المتحرك على الاستدارة يجب ان يكون حركته ارادية فالسما
متحرك بالارادة ومنه قوله تعلى واوحى في كل سما امرها ومما قيل فيه
من الامتناعات ان الاجسام الخسيسة كيف تكون مخصوصة بالحيوة
والادراك والنطق والاجسام الشريفة النورانية تكون ممنوعة
عن ذلك مع انها اشد الاسباب لحصول الادراك والنطق في هذا
العالم ومن المعلوم ان السبب اولى بكل كمال من مسببه واذا ثبت ان الافلاك
حية صح العلم انما القول بان العالم كله حيوان ولا ينقدح في ذلك كون العناصر
الاربعة غير حية لقلة قدرها فان جملة العناصر الاربعة لا يكاد تكون
لما عند الافلاك قدر محسوس فان القياس يوجب ان تكون هذه الجملة
بالقياس الى فلك زحل كنقطة من دايرة فكيف بالقياس الى ما فوق فلك
زحل ومن المعلوم انه اذا كان في جوف معدة الانسان دودة صغيرة
فانها لا تمنع من القول بان هذا البدن المشار اليه حي مع ان نسبة تلك
الدودة الى بدن الانسان اعظم من نسبة العناصر الاربعة الى جملة
السماوات بل في بدن الحيوان اجسام كثيرة غير حية ولا حساسة مثل
الاخلاط والعظام وغيرها فاذا لم يمنع ذلك فهما منا اولى

الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك

اعلم ان المتحرك لا بد وان يعرض له اختلاف وضع بالنسبة الى جسم اخر ولما كان
الفلك المحدد متحركا وجب ان يعرض له اختلاف وضع بالنسبة الى جسم اخر وليس
ذلك بالنسبة الى جسم اخر خارج عنه اذ ليس جسم اخر خارجا عنه فاذا
ذلك بالنسبة الى جسم داخل فيه وذلك الجسم لا يخلو اما ان يكون ساكنا او متحركا
فان كان متحركا لم يلزم من اختلاف نسبة الفلك المحيط الى الهاه المتحرك
حركة المحيط لان تقدير كون المحيط ساكنا فانه يختلف نسبته الى الهاه عند

فوجد حركة المحاذاة فاذا لا تظهر حركة المحيط الا بالنسبة الى محاذاة ساكن
حتى يكون اختلاف النسبة حاصلا من حركة المحيط ولهذا قال الشيخ في
الاشارات وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن
والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن ومعناه انك اذا نسبت جسما الى جسم
متحرك سوا كان الجسم الاول متحركا او ساكنا فانه لا بد وان تختلف نسبة
كل واحد منهما الى الاخر فلا تظهر فيه حركة الجسم الاول واما اذا
نسبت الجسم الى جسم اخر ساكن فعند اختلاف النسبة وتبدلها
يظهر حركة الجسم الاول وانت ستعلم ان ذلك الجسم الساكن هو
الارض

الفصل السابع عشر في اشارة خفيفة الى المنافع الحاصلة من حركات الافلاك في العالم العنصري

نقول قد ثبت بالارصاد حركات مختلفة فمنها حركة يشملها باسرها
اخذة من المشرق الى المغرب وهي حركة الشمس اليومية وحركة اخرى
من المشرق الى المغرب وهي ظاهرة في السبعة خفية في الثابتة كما عرفته
بتمادي الارصاد وظهرت حركات اخر لهذه السبعة شمالية وجنوبية
وسريعة وبطيئة ورجوعات واستقامات وهي للخمسة وثبت ان
السماء لا يتخرق وان حركاتها مستغنية عن طبائعها وان الكون والفساد
عليها ممتنع فيمتنع وقوع الاختلاف في حركاتها حتى ترجع بعد
استقامتها او تستقيم بعد رجوعها او تبطئ بعد سرعتها او تسرع
بعد بطوئها فلا بد من الواجب ان يكون هذه الاختلافات بسبب كرات
مختلفة محيطة بعضها بالبعض منها موافقة المركز ومنها خارجة
المركز عن مركز العالم على ما هو معروف في صناعة المجسطي واما
الكواكب الثابتة فانها وان كانت محفوظة الوضع الحاصل لبعضها
عند بعض فانه لا يدرى انها المشتمل عليها كرة واحدة او كرات كثيرة

الى المشرق صح

على الظاهر صح

فيه و

بل يقوي ان الامر في اعداد الافلاك على المشهور المقبول عند الجمهور من غير
حجة عقلية وقد ثبت ان التغيرات الحاصلة في عالمنا هذا مستندة الى حركات
تلك ولا اختلافاتها في حركاتها هي المبدا للنظام في هذا العالم السفلي
ولنشرح قليلا من ذلك فنقول لو لم يكن للكواكب حركة في الميل لكان
التاثير مخصوصا ببقعة واحدة وكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة
فيه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية
واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات باحالة كلها الى النارية ولم يتكون
المتولدات فتكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية ونحو ما لا يحاذيه
على كيفية اخرى ونحو المتوسط بينهما كيفية متوسطة فيكون
في موضع شتاء دائم يكون فيه النهوة والفجاجة وفي موضع اخر صيف
دائم يوجب الاحتراق وفي موضع اخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج
ولو لم يكن عودات متتالية وكان الكوكب يتحرك بطيئا لكان الميل قليل
المنفعة والتاثير شديد الافراط وكان يعرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت
الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت هذه المنافع وما تمت فاما اذا كان
ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى
في كل جهة برهة ليتم بذلك تاثيره بان يتكرر على الممر اسريعا ليتشابه
فعله ولا يفرط تاثيره في بقعة ولا يزال كذلك فهذا لا يتم الا بحركة مستديرة
على الوجه الواقع ومن منافع الطلوع والغروب ان يصل التاثير الى جميع
جوانب الارض بقدر الامكان ثم ان الارض ملونة بحيث يقف عليها النور
المسخن ولولا ذلك لامتنع التكون من شدة البرد والجمود واما الافلاك
فهي عديمة اللون شفافة اذ لو كانت ملونة لوقف الضوء على سطوحها
ويشتد الحر ويصير ذلك سببا لاحتراق العناصر وبالجملة فالعقول
لا تقف الا على القليل من اسرار المخلوقات فسبحان الخالق المدبر بالحكمة
البالغة والقوة الغير المتناهية

الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التي للافلاك

لسبب الانعكاس صح

قال في رسالة التحفة لما ثبت ان الحركة الفلكية نفسانية فنقول النفس الفلكية
لن تكون نباتية لمعنيين احدهما ان النفس التي فيها ليست مبدا للحركة النقلية
والثاني ان الفلك غير مغتذ ولا نام ولا مولد فلو كانت النفس النباتية موجودة
له لكانت معطلة ولا معطل في الطبيعة ولا النفس الحيوانية لان النفس
الحيوانية اما مدركة واما فعالة والمدركة اما الحواس الظاهرة والحاجة اليها
لاجل التوقي عن المضار الخارجية والبدار الى المنافع الخارجية الواقعة تحت
الحس ومثل هذه المعاني غير متقررة في الجوهر الفلكي فاذا لو كانت له الحواس
الظاهرة لكان وجود ما فيه معطلا واما الحواس الباطنة فمن الظاهر
ان وجودها متعلق بسبق الاول وان لم توجد معه ونعني بالاول الحواس
الظاهرة اما القوة الفعالة الموسومة بالشوقية فانها متعلقة في فعلها
بالتخيل والحس المشترك وقد بينا خلو الجوهر الفلكي عنهما فاذا وجودها
في الجوهر الفلكي معطل فاذا امثال غير موجودة فيه فبقي ان النفس الفلكية
هي النفس الناطقة وقال في الفصل الرابع من تاسعة الهيات الشفا واما
النفس المحركة فانها كما قد تبين لك جسمانية متغيرة وليست مجردة عن المادة
بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا ومثل هذا الكلام ذكره
في النجاة والاشارات ايضا ولا شك ان هذين الكلامين متناقضان واما ان الحواس
القويين فمسباي في علم النفس واما بيان انه ليس في جوهر السماء وباقي
شهوة او غضب فقد قال الشيخ ان الفلك لا يستحيل الى حالة غير ملايمة ويرجع
الى حالة ملايمة فيلتذ او يتنعم من يحيل له فيغضب ممن امور القدر الذي قاله
ويجب ان يتفكر في تقريره وتحقيقه

الفصل التاسع عشر في كيفية تحديد الفلك المحيط للفلك المحاط به

ذكروا ان ذلك على وجهين احدهما اختلاف مركزيهما فيكون الداخل
في جانب الخارج حتى يكون مركز الداخل بمنزلة جزء من الفلك الخارج

الاستحاله

الاولى لم توجد

فينتقل بانتقاله صورة الثاني ان السطح المقعر من الفلك الخارج مكان لما يحويه
من الفلك الداخل فيتشبث المحوي به فيلزم تطباق جزئين من الحاوي كبعضا
لكونه مكانا له فينتقل بانتقاله هذا ما قالوه ولا يخفى ضعف هذا الوجه
الاخير لان الفلك جسم متشابه فنسبة كل نقطة يفترض في المحوي الى كل
نقطة تفرض في الحاوي نسبة واحدة فيستحيل ان يكون شي من النقطة
المفروضة في المحوي متشبثة بنقطة معينة من الحاوي وطالبة لها
بعينها دون سائر النقط والعجب انهم بنوا بيان صحة الحركة على جرم الفلك
على هذا وانهم قالوا لما ثبت ان الفلك متشابه الاجزاء وكل جزء منه يلاقي
شيئا امكن الجزء الاخر ان يلاقي ذلك الشي وذلك يقتضي صحة الحركة
عليه فاذا كان هذا قولهم ومذهبهم فكيف زعموا الان نقطة معينة
من المحوي تطلب نقطة معينة من الحاوي دون سائر النقط فظهر ضعف
هذا الكلام ولعل الاولى ان يجعل السبب في ذلك نفسانيا لا جسمانيا وهو ان النفس
التي للجرم الاقصى اقوى من نفوس سائر الافلاك فلاجرم كما قويت على تحريك
فلكها قويت على تحريك ما في جوف فلكها وذلك لقوتها واستعلائها على سائر
النفوس

الفصل العشرون في ان الافلاك كرية الشكل

المعتمد فيه ما ذكرنا انها بسيطة وبينا ان شكل البسيط الكرة
ومما يقوي الاحتجاج به ان الفلك الاقصى لو كان مضلعا لكان عند
حركته يخرج تلك الزوايا عن احيازها فتبقى تلك الاحياز خالية والخلا
محال واما الفلك الذي في داخله فلو كان مضلعا لزم وقوع الخلا
في داخله بالوجه الذي ذكرناه ولو كانت بيضية او عدسية لكنا
اذا فرضنا حركة البيضية على قطرها الاقصر او حركة العدسية على
قطرها الاطول لزم وقوع الخلا وذلك محال ومما قيل فيه من الاقناعيات
ان اليق الاشكال بالجرم السماوي الكرية لانه اقدمها بالطبع
واتمها بالذات واحوطها واحكمها في القوام اما تقدمه لما في الطبع

وانها احاطة

فلان احاطته بما يشكل به يكون بالوحدانية التامة واحاطة الاشكال
الاخر بما يتشكل بها يكون بالكثرة اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان
الوحدة متقدمة على الكثرة، واما تميمته بالذات فلانه ذو مبدا محدود وهو
المركز وغاية محدودة وهو المحيط وذو واسطة محدودة وهي البعد
بينهما ومتى بحيث متى زيد عليه او نقص منه لم يكن كرة وليست الحال
في الاشكال الاخر كذلك، واما احاطته فلانه يشتمل على كل شكل لما حويه صح
وجد قطره مساويا لقطره ولن يشتمل عليه شي مما هو مساو له في المقدار
واما احكام قوامه فلان ساير الاشكال تنحل الى المثلث والمثلث ينحل
الى ساير المثلثات والدايرة لا تنحل الى شكل ولا ينحل اليها شكل واذا ثبت
هذا وجب ان يكون الجرم السماوي الذي هو اكمل الاجسام مختصا بهذا
الشكل الذي هو اشرف الاشكال وهذه حجة اقناعية ما بها باس
وليكن هذا اخر كلامنا في الاجرام السماوية وبالله التوفيق

القسم الثاني في الكلام على الاجسام العنصرية

وفيه فصول الفصل الاول في ترتيب العناصر

اقرب الاجسام الى الفلك النار وهي محيطة بالهوا والهوا محيط
بالما والما محيط باكثر الارض والارض في وسط العالم والذي يدل على
ان العنصر الملاصق للفلك هو النار وجهان الاول ان الخلا محال كما
مضى فالفلك اذا تحرك على جسم وطول حركته يوجب سخونة ذلك
الجسم ثم لا وقت الا وقد تقدمته اوقات غير متناهية والجسم البالغ
في السخونة هو النار فاذا العنصر الملاصق للفلك هو النار الثاني وهو
ان الشهب لا شك انها اجسام محرقة فلا بد وان يكون في الجو العالي
هوا محرق وذلك هو النار واما الجسم الذي في غاية البعد من الفلك
فهو في غاية البعد عن وصول تاثير حركته فتكون ساكنا جامدا
وذلك هو الارض ولانا نرى نصف الفلك ابدا ولو كانت الارض

في جانب من جوانب الفلك لما كان كذلك واذا ثبت ذلك فنقول الهوا الذي يقرب
جدا من الفلك هو النار والهوا الذي لا يكون شديد القرب منه يجب ان لا يسخن
في غاية السخونة وذلك هو الهوا ومما لا يشك فيه ان الما طاف على الارض
وراسب تحت الهوا فعلمنا ان مكان عنصر الما تحت مكان عنصر الهوا فثبت
بهذه الجملة الترتيب الذي ذكرناه، وبالجملة ان يكون كذلك لان النار لو كانت
في حيز اخر لكان الجسم الذي يقرب الفلك يصير ايضا نارا فامكان تصير عنصر
النار زايدا على ساير العناصر وكان عليها ويفسدها ثم ان المجاور لكل
جرم يجب ان يكون ملايما له والهوا ملايم للنار برقته وحرارته ثم الما
ملايم للهوا برقته ولطافته وملايم للارض ببرودته فعلى هذا العناصر
المتناسبة متجاورة والمتضادة مثل النار والما والهوا والارض متباعدة
وكل ما كان منها الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان منها اكثف فهو
عنه ابعد فهذا هو الوصف المحكم الذي عليه الوجود.

الفصل الثاني في الرد على من جعل النار في وسط

من الناس من زعم ان حيز النار وسط العالم لان النار اشرف من الارض
لكونها مضية لطيفة حسنة اللون وكون الارض كثيفة مظلمة قبيحة
اللون وحيز الاشرف يجب ان تكون اشرف فحيز النار اذا اشرف والوسط اشرف
الاحياز فالنار اذا في الوسط وجوابه ان امثال هذه الحجج ليست برهانية
بل هي من الاقناعيات الضعيفة جدا ومع ذلك فنحن نجيب عنها بمثلها
فنقول اولا لا نسلم ان النار اشرف من الارض مطلقا فان النار ان ترجحت
على الارض باللطافة والضو والحسن فالارض راجحة عليها بامور
احدها ان النار مفرطة الكيفية مفسدة والارض معتدلة غير مفسدة
وثانيها ان النار لا تبقى في المكان الغريب مثل ما تبقى الارض فالنار في الحال
تتفرق وتفسد وبالجملة تغيب عن الحس وثالثها ان الارض حيز الحيوان
والنشو للنبات والحيوان والنار مضادة لذلك ورابعها ان الحس البصري ان استحسن
النار فليسمع ما يقوله الحس اللمسي ثم وان سلمنا فيه ان النار اشرف

من الارض وان الاشرف يقتضي ان يكون حيزه اشرف وان الشرف يقتضي التوسط
لكنه انما يقتضي الشرف واما التوسط المقداري فلا شرف له واذا جعلنا النار الوسط
ملاصقة للاجرام الفلكية كانت متوسطة بين الاجرام العنصرية
وبين الاجرام الفلكية فيحصل الشرف في التوسط مع ان الامر يكون
على ما قلناه ٥

الفصل الثاني في بيان سكون الارض

من الناس من جعل الارض متحركة ومنهم من جعلها ساكنة اما الذين
يجعلونها متحركة فمنهم من جعلها متحركة على الاستقامة اما هاويا واما
صاعدا ومنهم من جعلها متحركة بالاستدارة وجعل الفلك واقفا
ساكنا فزعم ان الشمس والكواكب تشرق وتغرب بسبب اختلاف
محاذيات اجزاء الارض المتحركة لها وان كانت هي ساكنة لا تشرق ولا
تغرب والذي يدل على بطلان حركتها بالاستقامة وجهان احدهما انا
اذا رمينا المدرة الى فوق فانها تعود وتصل اليها ولو كانت الارض
صاعدة لما احتاجت المدرة الى العود لان الارض كانت تصل اليها ولو
كانت الارض هاوية لما وصلت المدرة اليها لان حركة الاثقل اسرع ٥
والسريع لا يدرك الاسرع الثاني انها لو كانت صاعدة لكنا كل يوم
اقرب الى الفلك وكان يجب ان يزداد عظم الكواكب كل يوم في
حسنا لانا نصير اقرب اليها ولوجب ان يكون المرئي لنا من الفلك كل
يوم اقل مما كان مرئيا لنا بالامس لانا كل يوم اقرب منه ولو كانت
هابطة لكان الامر بالعكس فكان صغر الكواكب كل يوم ازيد
في حسنا وكان المرئي كل يوم من الفلك اعظم والذي يدل على بطلان
حركتها بالاستدارة وجهان الاول انا نشاهد من اجزاء الارض فيها
ميل مستقيم وقد بينا [?] ان كل ما فيه ميل مستقيم فلا يكون فيه ميل
مستدير الثاني انه لو كان الامر كذلك لوجب في المدرة ان لا ينزل على
عمود وشاقول البتة بل ان كان ولا بد فينزل منحرفا ولكانت المدرة

تتاخر عن المحاذاة ولما كان تغير مسقط السهم المرمي الى المشرق من الرامي كتغير
مسقط السهم المرمي من المغرب واما القائلون بسكون الارض فمنهم من جعلها
غير متناهية من جانب السفل واذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل
والوجه في افساد ذلك بيان تناهي الاجسام ومنهم من سلم كونها
متناهية وهم فريقان منهم من زعم انه ليس شكلها الكرة ومنهم
من سلم ذلك فاما الاولون فهم فريقان الاول زعم ان حدبة الارض
فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شان الثقيل
اذا انبسط ان يترجح على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا بسطت طفت
على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجوه احدها انكم لما جعلتم سبب
وقوف الارض قيام جسم اخر تحتها فان كان السبب في قيام ذلك الجسم تحتها
قيام جسم اخر تحت ذلك الجسم لزم التسلسل وهو محال وان لم يكن كذلك
بل بسبب قيامه هو نفس طبيعته فلم لم تقل في الارض ذلك الثاني وهو ان
انبساط الارض من ذلك الجانب ليس طبيعيا لما لما ثبت ان شكل البسيط
هو الكرة فذلك الانبساط عارض غير لازم فكان من الممكن ان لا يوجد وبتقدير
ان لا يوجد كيف كان حال الارض في حركتها او سكونها فان حركتها دائما
محال لتناهي الجهات فلا بد من سكون وحينئذ لا تكون ذلك السكون لاجل
العلة التي ذكرتموها واذا جاز ذلك فليكن السكون الحاصل الان لا للعلة
التي ذكرتموها واذا جاز ذلك فليكن السكون الثالث وهو ان اختلاف الهواء
في الارض لا يكون طبيعيا بل هو عرضي وحينئذ تعود الكلام المذكور
الفريق الثاني زعموا ان حدبة الارض سفل وسطحها فوق وهو الذي
يلينا وهو يبطل ايضا بما مضى واما الذين يسلمون كونها كرة فهم فريقان
الاول من جعل سبب سكونها جذب الفلك لها من جميع الجوانب ويعرض
منه ان لا يكون انجذابها الى احد الجوانب اولى من انجذابها الى الجانب الاخر
فيلزم ان تقف في الوسط كما يحكى عن صنم حديد في بيت مغناطيسي
الجوانب كلها فانه وقف في الوسط لتساوي الجذب من كل جانب وهذا باطل

من وجوه الاول وهو ان الاصغر اسرع انجذابا الى الجاذب من الاكبر فما بال
المدرة لا ينجذب الى الفلك بل تهرب عنه الى المركز الثاني ان الانجذاب اولى
بالانجذاب من الانجذاب فالمدرة المقذوفة الى فوق اولى بالانجذاب على اصلهم
فكان يجب ان لا يعود الثالث من جعل سبب سكونها دفع الفلك بحركته
لها من كل الجوانب كما اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم اديرت القنينة
على قطبيها ادارة سريعة فانه يعرض وقوف التراب في وسط القنينة لتساوي
الدفع من كل جانب وهذا ايضا باطل من وجوه الاول ان الدفع اذا كانت
قوته هذه القوة فما باله لا يحس به مع ان قوته هذه القوة الثاني ما بال
هذا الدفع لا يجعل حركة الرياح والسحب الى جهة بعينها الثالث ما باله
لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسهل من انتقالنا الى المشرق الرابع يجب ان يكون
الثقيل كلما كان اعظم ان يكون حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم
عن الدافع ابطأ من اندفاع الاصغر الخامس يجب ان يكون حركة الثقيل
النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء اقرب — النازل ح
الى الفلك فهذا ما قيل من الوجوه الفاسدة وابطالها ثم الوجوه المشتركة
في ابطالها ان يقول ان جميع ما ذكرتموه من الجذب والدفع وانبساط
احد الجانبين او نحوه امور عارضة وغير طبيعية ولا لازمة للماهية
فيصح ماهية الارض عارية عنها فاذا قدرنا وقوع هذا الممكن فاما ان — وض ح
تحصل الارض في حيز معين او لا تحصل في حيز معين بل اما ان تحصل في
كل الاحياز او لا تحصل في شيء من الاحياز وهذان كلاهما فاسدان فبقي
الاول وهو ان تختص الارض بحيز معين ويكون ذلك الاختصاص لطبيعتها
المخصوصة ويكون حينئذ سكونها في ذلك الحيز لذاتها لا لسبب منفصل
فقد عقل سكون الارض في حيز معين لا بسبب اخر واذا عقل ذلك فليعقل — وجب
في اختصاصها بالمركز ذلك ايضا وبالله التوفيق

الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر

ثقيلة وخفيفة اعلم انه ان كان المراد بالثقل والخفة الطبائع الموجبة
للميل المسفل والميل المصعد فهذه العناصر تكون ثقيلة وخفيفة ابدا وان كان
المراد بهما لا الطبيعة بل الميل المسفل والميل المصعد كانت هذه الاجسام
في احيازها الطبيعية لا خفيفة لما عرفت في باب الثقل والخفة ان هذا الميل — ولا ثقيلة
لا يوجد بالفعل في الجسم عندما يكون الجسم في حيزه الطبيعي ولكن الاجسام
متى كانت خارجة عن احيازها الطبيعية كان بعضها ثقيلا وبعضها خفيفا
وان كان المراد بهما لا الميل مطلقا بل الميل حال ما يكون فاعلا للحركات
الصاعدة والهابطة لم تكن الاجسام عند خروجها عن احيازها الطبيعية
مطلقا ثقيلة او خفيفة بل عندما لا يكون ممنوعة عن الحركات فهذا
تفصيل لا بد منه لئلا يقع الغلط

الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر

الناس ذكروا في ذلك وجوها الاول ان الاجرام كلها ثقال طالبة للمركز
ولكنها متفاوتة في الثقل ولكن الاثقل يسبق ويضغط الاخف الى فوق
حتى يستقر له الاستقرار في السفل وهذا باطل اما اولا فلان انضغاط
الاعظم ابطأ ونحن نرى حركة النار العظيمة الى العلو ليست ابطأ
من حركة النار الصغيرة واما ثانيا فلان المرتفع كلما بعد عن المبدأ



ازداد سرعته وهاهنا ليس كذلك الثاني ان المسفل هو علة الخلاء
والموجب هو عدم تخلل الخلاء وهذا باطل لان الجسم الذي يحلله الخلاء
لا بد وان يكون فيه اجزاء لا يتخللها الخلاء وتلك الاجزاء صاعدة فليس صعودها
بسبب تخلل الخلاء الثالث ان المثقل هو اللين والمخفف هو الصلابة وهو
باطل لانه يلزم ان يكون الحديد والحجر اثقل من الزيبق والذهب الرابع
ان الاشكال المخروطة هي مبدأ الحركة الى فوق لسهولة الخرق والتمكن
من النفوذ وان انفراج الزوايا واستعراض السطوح هو السبب
في الثقل وهو باطل لان نحو الاشكال معين على سهولة الحركة
ولكنه لا يكون سببا لحصولها كما ان حدة السيف لا تكون علة
لحصول القطع بل لا بد من قاطع بل هي علة لسهولة القطع الخامس

ان الخلا يجرب الاجسام الى نفسه جرنا بسبق بالاثقل فالاثقل ثم يجيء به الاخف فالاخف وهو فاسد لما ثبت في باب الخلا ان الخلا ليس له جذب للاجسام لو كان

واذا ابطلت هذه المذاهب فالحق ما قلناه من ان لكل واحد من هذه العناصر حيزا طبيعيا فاذا فارقه احيانا بالقاسر فعند زوال القاسر يعود بطبايعها الى احيازها الطبيعية ::

الفصل السادس في سبب رسوب بعض الاجسام في الماء وطفو بعضها ::

اعلم ان كل جسم فاما ان يكون المساوي منه للماء في الحجم مساويا له في الثقل واما ان يكون اثقل منه واما ان يكون اخف منه فان كان مساويا للماء فاذا القي منه في الماء اخرج ذلك الشي من الحيز بقدر ما ياخذه مما يساويه في الحجم من الماء وذلك الجسم يعرض له ان لا يرسب لانه ليس اثقل من الماء ولا يطفو ايضا عليه لانه ليس اخف بل يجب ان يدخل فيه حتى ينطبق سطحه الاعلى على السطح الاعلى من الماء واما اذا كان المساوي للماء في الحجم ازيد منه في الثقل فذلك الشي يعرض له ان ينزل واما اذا كان اخف من الماء فانه ينزل في الماء مقدار ما يكون مثله من الماء مساويا لذلك الشي في الثقل ثم انه يبقى الباقي خارجا عن الماء فيكون نسبة ما يبقى خارجا من ذلك الشي الى ما دخل في الماء كنسبة فضل ثقل الماء الى ثقل ذلك الشي ويجب ان نعلم ان الاجسام الصلبة مثل الخشبة والحجر انما تكون اخف من الماء لما يتخللها من الهوا فاذا كانت الخشبة في الهوا لم يكن للهوائية التي فيه ميل البتة فلم يكن فيه مقاومة للارضية والمائية التي فيه فغلبت تلك ميلها الموجود بالفعل فاذا حصل في الماء انبعث الميل الطبيعي للهوا الى فوق فان قوي وقاوم دفع الخشب الى فوق وان عجز عن ذلك يرسب قسرا والعمائم والرصاصة المنبسطة انما لا ترسب لانه يحتاج ان يخرق من تحته هوا وماء كثيرا وذلك لا يطيعها يتحمى

فان اجتمع كان ما تحته مما يرفعه اقل وثقله المحمي على ذلك الغور اكثر من ثقل ما يعرض مثله من المنبسط الرقيق فهذا هو السبب في طفو بعض الاجسام في الهوا والماء ورسوب بعضها فيهما ::

الفصل السابع في الرد على من زعم ان واحدا من الاربعة هو الاصل وان غيره انما حدث لاستحالة فيه

احتجوا على صحة مذهبهم بان قالوا لما راينا الاشيا الطبيعية تتغير بعضها الى بعض وكل متغير فان له شيئا ثابتا في التغير وهو الذي يتغير من حال الى حال فيجب ان يكون لجميع الاجسام الطبيعية شي مشترك محفوظ وهو عنصرها ثم منهم من جعل الاصل هو الماء لان العنصر يجب ان يكون مطاوعا للتشكيل حتى يتكون منه غيره وتلك المطاوعة بالرطوبة واذهب الاجسام هو الماء ومنهم من جعل الاصل هو الهوا لان الرطوبة بمعنى قبول الاشكال فيه اتم مما في الماء ومنهم من جعل ذلك الاصل هو الارض لاجل ان جل الكاينات انما يتكون عليها ويتكون فيها ومنهم من جعل ذلك الاصل هو النار اما اولا فلاعتقاده ان الافلاك والكواكب نارية لكونها مضيئة فاستعظم مقدار النار بالنسبة الى ساير العناصر فحكموا بان الجرم الاكثر مقدارا هو الاولى ان يكون عنصرا واما ثانيا فلانه لا جسم اصرف في طبيعته من النار وما الهوا الا نار مغيرة وما الماء الا هوا متكثف ومنهم من جعل الاصل هو البخار لانه كالمتوسط بين العناصر الاربعة بسبب ماله اوضاع ومنهم من جعل العنصر الاول هو الارض والنار اما اولا فلان حركات الاجرام العلوية اما الى المركز واما عنه والبالغ في ماتين الحركتين الارض والنار فهما العنصران واما ثانيا فلان ساير العناصر يحل اليهما ومما لا يحلان الى شي اخر فما الهوا الا نار مائرة وما الماء الا ارض محللة سيالة خالطها نارية ومنهم من جعل العنصر هو الارض والماء لان المركب لا يتكون الا اذا كان قابلا للتشكل وحافظا له

الجوهر

المنور



واليابس اذا امتزج بالرطب استفاد المركب من اليابس حفظ الشكل ومن الرطب قبوله واما جمهور الحكماء فانهم اتفقوا على ان هذه الاربعة كل واحد منها اصل مستقل بنفسه واحتجوا عليه انه قد ثبت ان كل واحد من هذه الاربعة قد ينقلب الى الاخر وينقلب الاخر اليه فليس بان يكون احدهما اصلا والاخر فرعا باولى من العكس وكذلك المركبات محتاجة اليها باسرها كما سياتي بيانه واذا لم يكن بينها تقدم وتاخر لا في ذواتها ولا في النسبة الى تركيب المركبات عنها لم يكن لاحدها تقدم على الاخر فهي سوابق الرتبة والدرجة وذلك هو المطلوب والذي احتجوا به من انه اذا انقلب كل واحد منها الى غيره فلا بد من شيء مشترك فذلك حق ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك هو الجسم فانه يكون موردا لهذه الصفات المتعاقبة والصور المتلاحقة وهو مجهول الذات باق معها باسرها   واعلم ان من الناس من زعم ان هذه العناصر انما تركب من اجسام غير قابلة للانفصال والتقطع وتلك الاجسام هي العنصر لهذه العناصر الاربعة والذي نقوله في ابطال ذلك ان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون قابلا للتقطيع والتمزيق او لا يكون قابلا لذلك والقسم الثاني قد ابطلناه في الباب الاول فبقي ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء قابلا لذلك فنقول ان تلك الاجزاء اما ان تكون مختلفة الطبايع او لا تكون فان لم تكن مختلفة الطبايع استحال ان ينفصل البعض عن البعض فلا يعود عند اجتماعها الكائنات المختلفة الطبايع واما ان كانت مختلفة الطبايع كما تقوله اصحاب الخليط فاما ان يصح على تلك الطبايع الكون والفساد او لا يصح والقسم الثاني قد بطل لما بينا ان الحار يمكن ان يصير باردا والبارد يمكن ان يصير حارا والماء يمكن ان يصير نارا والنار يمكن ان يصير ماء واذا كان الامر كذلك بطل قول من يقول بان هذه العناصر متركبة من اجزاء غير متجزية وبطل قول من يقول بالخليط وثبت ان الجسم له ذات وحقيقة وانه قابل للانقسام ابدا وانه ليس مركبا من الاجزاء الغير المتجزية فاذ ذلك

فيه

الجسم مورد لهذه الصور اعني النارية والمائية والهوائية والارضية وانه ليس لشيء من هذه الصور تقدم بالذات على الاخرى واما انه ليس لشيء مما تقدم على الاخر في تكون المركبات عنها فذلك مما لا بد من اثباته فلنبين ذلك

الفصل الثامن في بيان اسطقسية هذه الاربعة

وذلك من وجوه الاول طريقة الاطباء وهي انهم يثبتون ان في البدن جوهرا مائيا وجوهرا ارضيا بطريقين ويثبتون فيه جوهرا هوائيا وجوهرا ناريا بطريقين اخرين اما الطريقان الدالان على ان في المركبات جوهرا مائيا وجوهرا ارضيا فاحدهما اعتبار التركيب والثاني اعتبار التحليل اما اعتبار التركيب فهو ان البدن مركب من الاعضاء المتشابهة وتكون الاعضاء المتشابهة اما اولا فمن المني وتغذية ذلك من الدم والمني متكون من الدم فالانسان انما متكون من الدم والدم من الغذاء والغذاء اما حيوان واما نبات والحيوان حال بدنه كحال بدن الانسان فاذا اكلنا انتهى الى النبات فقد صار قوام النبات بالارض والماء واما اعتبار التحليل فهو انا اذا اخذنا عضوا من الاعضاء المتشابهة وقطرناه في القرع والانبيق تميز منه جوهر مائي وجوهر ارضي وذلك يدل على انهما كانا موجودين فيه واما الطريقان الدالان على ان في البدن جوهرا هوائيا وجوهرا ناريا فالاول ان يقول البدن يتالم من الحرارة والبرودة اذا افرطتا والتالم احساس بالمنافر والمنافر هو المغير عن الحالة الطبيعية فاذا فرضنا ان البدن كله من الجوهر البارد فاذا ورد عليه من الخارج جوهر بارد فالبارد الخارجي اما ان ينقص برده عن برودة البدن او يزيد عليها او يكون مساويا لها اما النقصان والمساواة فظاهر البطلان واما الزيادة فباطلة لان البدن لما كان كله من الجوهر البارد لم تكن طبيعته ممنوة بضد وكل ما كان كذلك وجب ان يبلغ الى النهاية الممكنة في البرد ومتى كان كذلك استحال زيادة تلك البرودة بسبب خارجي فاذا ان كان البدن كله من الجوهر البارد لما تغير عن مجراه الطبيعي بسبب البارد الوارد عليه فكان يجب ان لا يتالم بذلك لكنك قد عرفت انه

ليس

ان سوء المزاج نفسه مولم فوجب ان يقال البدن كله من الجوهر البارد بل فيه
جوهر حار فاذا وصل البارد اليه غيره عن مجراه الطبيعي فحصل التالم
الثاني ان الارض والماء اذا اختلطا فلا بد من حرارة ناضجة طابخة لذلك المركب
وكذلك انما القينا البزور في ماء وتراب عجيب لا يصل اليه النمو او حر الشمس
فسد فلا يخلو اما ان يكون في المركب جسم ناضج بالطبع او لا يكون فان
كان فهو الجزء الناري وان لم يوجد فيه ذلك لم يكن المركب متسخنا بطبعه
بل ان تسخن كان تسخنه عرضيا فاذا زال ذلك المسخن زال ذلك التسخن
العرضي لم يكن للشيء حار في طبعه ولا في كيفيته فكان باردا مطلقا
لكن من الادوية والاغذية ما يكون حارا بالطبع مع انها بارد الملمس
فعلمنا ان حرارتها انما كانت لاجل ان فيها جوهرا حارا بالطبع لكن ذلك
الجوهر لما كان مغلوبا بالضد لم يظهر عن طبيعته تلك الكيفية واذا
لقي البدن صار ذلك الجزء في طبعه اقوى ففاضت عنه تلك الحرارة فثبت
ان البدن مركب من الجواهر الاربعة: **الطريقة**
الثانية التي ذكرها الشيخ في الشفا وهي ليست حجة برهانية بل هي
من باب الاستقراء ونحن نذكر حاصلها فنقول الاسطقس اما ان يكون
واحدا او اكثر من واحد والاول باطل لان المركب انما يحصل عند انفعال
بعض اجزايه عن بعض والفعل والانفعال لا يكون الا بقوى متضادة
فلا بد من اجسام حاملة لتلك القوى المتضادة فالاسطقس ليس بواحد
بل فيها منها اسطقسات ومتى اما ان تكون متناهية او غير متناهية
والقسم الاخير باطل فالاسطقسات متناهية العدد ولما صور
بصورتها فيما بينها فعل وانفعال ثم لما كان المطلوب اسطقسات
هذه الاجسام المحسوسة وجب ان تكون الكيفيات التي تخصها كيفيات
محسوسة والكيفيات المحسوسة اقسامها بحسب اقسام الحواس
لكن الكيفيات التي تحس بها البصر والسمع كالالوان والاصوات
او الشم كالروايح او الذوق كالطعوم ليست من الكيفيات

الموجودة في البسايط بل هي انما توجد في المركبات ويدل على ذلك الاستقراء
الصناعي واما الكيفيات الملموسة فاما ان يحس اللمس بها احساسا
اوليا او احساسا ثانيا اما التي يحس بها احساسا ثانيا فليس الا الشكل
والثقل والخفة اما الشكل فالطبيعي هو الكرة وهي مشتركة بين
البسايط كلها وبتقدير ان لا يكون ذلك الشكل مشتركا فالشكل
لا يصلح لان يحصل به فعل وانفعال من حيث انه غير قابل للاشتداد والضعف
فلم يكن فيه وسط واما الثقل والخفة فقد بينا انهما يوجبان تباعد
كل واحد منهما عن الاخر وبتقدير ان لا يقتضيا ذلك فانه لا يحصل
بسببهما فعل وانفعال بل لا تاثير لهما الا في تحريك حامليهما الى امكنتهما
التي تخصهما واما الكيفيات الملموسة التي يحس بها اولا فهي هذه
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة
واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والصلابة واللين والخشونة
والملاسة اما اللطافة فقد يعني ~~بها رقة القوام~~ وقد يعني بها قبول القسمة
الى اجزاء صغيرة جدا وظاهر انه لا يقع لذلك في الفعل والانفعال مدخل
وقد يعني بها رقة القوام وذلك يفيد الاستعداد لحصول الانفعال
اذ وجد الفاعل ولا يفيد حصول الانفعال والكثافة تقابلهما واما اللزوجة
فهي كيفية مزاجية فانك اذا خلطت ترابا وماء وجدت في مجموعهما الرقة
والتخمير حتى الجسم يسهل تشكله باي شكل اريد ويصعب
تفريقه وهو اللزج والهش هو الذي خالفه وهو الذي يصعب
تشكيله ويسهل تفريقه وذلك لغلبة اليابس عليه واما المبتل
فهو المترطب برطوبة غريبة والجاف بازائه فان جرى بين المبتل
والجاف فعل فذلك بما فيهما من الرطب واليابس واما الصلابة
واللين فهما ايضا كيفيتان مزاجيتان لان اللين هو الذي يقبل الغمز
الى باطنه ويكون له قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا
يقبل امتداد اللزج ولا يكون له سرعة تفرقه وتشكله فيكون

الجسم

قبوله للعصر لما فيه من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة وأما الملاسة
فمنها ما هو طبيعي لكل جسم بسيط وذلك لوجوب كونه كرة ومنها ما هو
غير طبيعي وهو الجسم الذي يكون تمليسه صناعيا وذلك بتتبع رطوبة
الشيء والخشونة ما تقابل ذلك وهي تابعة لليبوسة ولما ثبت بالاستقراء
ان الفعل والانفعال انما يجري بين الاسطقسات باعتبار الكيفيات الملموسة
وثبت بالاستقراء ان الكيفيات الملموسة هي التي عددناها وثبت
بالاستقراء ان ما عدا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يصلح
لذلك ثبت ان الاسطقسات انما تفعل بعضها في البعض بواسطة هذه
الاربعة ثم قد عرفت فيما قد مضى حقيقة كل واحد من هذه الاربعة
وعرفت انه لماذا يقال للحرارة والبرودة انهما فاعلتان والرطوبة
واليبوسة انهما منفعلتان ثم نقول من هذه الكيفيات الاربعة تتركب
منها اربعة مزاوجات صحيحة الحار اليابس الحار الرطب والبارد الرطب
والبارد اليابس ثم انا لما وجدنا جسما حارا يابسا بطبعه اعني النار وحارا
رطبا بطبعه اعني الهواء وباردا رطبا بطبعه اعني الماء وباردا يابسا
اعني الارض فلا جرم حكمنا بان هذه الاربعة اسطقسات المركبات
فهذا هو التحقيق واعلم ان الكلام فيما يقع في ثلث مقامات احدها ان
نبين ان الكيفيات الاول للاسطقسات هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والثاني ان نبين ان الازدواجات الحاصلة من هذه الاربعة
اربعة لا زائدا ولا ناقصا الثالث ان نبين ان الازدواجات الاربعة
حاصلة في الاجسام الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض
فاما المقام الاول فاكثر مقدماته مبنية على الاستقراء واما
المقام الثاني ففيه شكوك ثلثة الاول هو ان الاقسام الاربعة
حاصلة بحسب القسمة العقلية وليس يجب ان يكون جميع ما
توجبه القسمة العقلية ولا يمنعه العقل في اول النظر حاصلا
فعسى ان لا يمكن ان يكون الشيء حارا رطبا او باردا يابسا لا

لا بديهة العقل وحده تمنع من اجتماعهما ولكن الامر ليس كذلك بديهة فانه
ليس يمتنع في اول العقل ان يكون حارا بالطبع في غاية الثقل حتى يقال ان
من العناصر ما هو حار يابس خفيف ومنها ما هو حار يابس ثقيل ومنها ما
حار رطب خفيف ومنها ما هو حار رطب ثقيل فلما لم يلزم من اعتبار
هذه الاقسام بحسب التقسيم اعتبارها بحسب الوجود فلم لا يجوز ان
يكون الامر كذلك فيما نحن فيه الثاني ان سلمنا ان الحاصل بحسب القسمة
حاصل بحسب الوجود لكن لم قلتم ان الحاصل بحسب القسمة تلك الاقسام
الاربعة لا غير وبيانه هو ان الكيفيات الاربع قابلة للاشد والاضعف
فاذا يوجد في كل واحد منهما ما يكون صرفا تارة وما يكون معتدلا
اخرى فاذا كان كذلك فيكون هناك حار وبارد صرفان ومعتدل بينهما
وكذلك يوجد رطب ويابس صرفان ومعتدل بينهما ثم يكون الهواء رطبا
معتدلا في الحر والبرد والنار حارا معتدلا في الرطوبة واليبوسة والارض
يابسا معتدلا في الحر والبرد وعسى ان يكون هناك عناصر اخر منها بارد ويكون
معتدلا في الرطوبة واليبوسة وحار رطب غير الهواء وكانه البخار
وبارد يابس غير الارض وكانه الجمد وحار يابس شديد اليبوسة وكانه الدخان
لجاب الشيخ عن الشك الاول فقال ان اثباتنا وجود عناصر اربعة
ليس المعول فيه كله على القسمة المجردة بل على قسمة تتبعها وجود
الشيء اذا اورده العقل في القسمة ثم دل الوجود عليه لم يكن شيء
اظهر منه وقد وجدنا الحر والبرد بلا مانع الكيفيتين المنفعلتين فقد راينا
اليابس يسخن ورايناه يبرد وكذلك راينا الجسم الرطب يسخن ورايناه
يبرد فلم يكن اجتماع البرد مع الرطوبة واليبوسة او اجتماع الحر
مع الرطوبة واليبوسة مستنكرا في التقسيم العقلي وفي الوجود
المحسوس فلا جرم كانت الازدواجات ممكنة واعلم انا قد ذكرنا في
باب الكيف ان الناس عند الشيخ هو الذي يعسر قبوله للاشكال
ويعسر تركه لها بعد القبول فاذا اخرنا بتفسير الشيخ لم يستقم هذا

دعد بالماء الذي يعبر الصافة بعيد وسهل [illegible]

الكلام لانا اما ان ندعي مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة الطبيعية
واليبوسة الطبيعية بالمعنى الذي ذكره واما ان ندعي مشاهدة جسم
اجتمعت فيه الحرارة الطبيعية (العرضية) واليبوسة الطبيعية بالمعنى الذي ذكره
والقسم الاول باطل فانا لم نشاهد جسما عسر القبول للاشكال الغريبة
عسر الترك لها مع ان طبيعته يقتضي ان تكون حارة فان الجوهر البسيط
الحار بالطبع هو النار والنار التي نشاهدها ليست يابسة بالمعنى المذكور
فنحن لم نشاهد الجمع بين الحرارة الطبيعية واليبوسة بالمعنى المذكور
واذا لم نشاهده لم يبق الا مجرد التقسيم العقلي وانه معترف
بانه لا يدل على الوجود والقسم الثاني لا يدل على المطلوب فانا اذا
شاهدنا حجارة محماة او حجرا يابسا بمعنى عسر قبول الاشكال وعسر
تركها فهو ايضا حار ولكن حرارته غير طبيعية ولا يلزم من صحة جوازهما اجماعها
على هذا الوجه صحة وجودهما في الجسم الواحد بحيث يكونان طبيعيين
له الا ترى ان الحرارة والثقل اجتمعا في الحجر ولا يلزم من اجتماعهما
فيه صحة اجتماعهما في الجسم الواحد بحيث يكونان طبيعيين له فكذلك
ههنا فما ثبت انه متى فسرنا اليبوسة بعسر قبول الاشكال لا يمكنه
ان يدعي مشاهدة حصولها مع الحرارة الطبيعية واما اذا فسرنا
اليابس بالتفسير الذي اخترناه كانت المشاهدة دالة على اجتماع اليبوسة
والحرارة لان النار المحسوسة يابسة بهذا المعنى وهي عسرة الالتصاق
بالغير وسهلة التفرق وحارة ايضا ولكن متى فسرنا اليابس بذلك وجب
ان نفسر الرطب بانه الذي يسهل التصاقه بالغير والمتوالي يعسر ضبطا
بهذا المعنى فحينئذ لا يمكننا ان ندعي مشاهدة اجتماع الرطوبة بهذا
المعنى مع الحرارة اجتماعا طبيعيا فحينئذ لا يبقى في اثبات الجسم الحار
الرطب الا التعويل على مجرد القسمة واما الشك الثاني فقد اجاب
عنه ايضا بان قال الاجسام البسيطة تكون كيفياتها قوية بالغة
الا اذا وجد عايق وحينئذ لا نزيد لكن الجسم قابل للسخونة القوية فانه يمكن

ان يتسخن بسبب خارجي سخونة قوية والقوة المسخنة موجودة فيه
والسخونة الفائضة عن تلك القوة مسخنة ايضا فاذا حصلت القوة
المسخنة والسخونة المسخنة ايضا في المادة القابلة للسخونة من غير مانع
وعائق وجب حصول السخونة فاذا الجرم البسيط الذي فيه قوة مسخنة
وجب ان يكون في غاية السخونة ثم سال نفسه فقال ان المادة وان كانت
مستعدة فانها لا تخرج الى الفعل الا عن قوة تقوى على اخراجها الى الفعل
فاذا كانت القوة ليس لها ان تسخن اكثر من حد لم يكف استعداد المادة
اجاب بان قال ان القوة اذا كانت من شانها ان تسخن ووجد القابل
المستعد بلا معاوقة استحال ان لا يسخن لا زمن القوة بقدر ما وجد
منها السخونة لم يبطل عنها انما توجد فيما يقبل عنها التسخن كل وقت
ووجود ما يوجد من السخونة المقررة لا يمنع القابل عن ان يكون قابلا
للسخونة وكذلك السخونة الموجودة فيها من شانها ان توجد سخونة
في اي مادة قابلة للسخونة تلاقيها فاذا كانت المادة الخارجة تسخن
عن تلك السخونة فالمادة الملاقية اولى فيجب ان تحدث عن القوة في
المادة بعد ما حدث من السخونة سخونة زائدة في طباعها ان يقبلها
وفي طباع القوة والسخونة ان تحدثها الا من حيث هي زيادة اولية بل
من حيث هي سخونة فان تلك الزيادة سخونة لا شيء آخر (منها) كما ان مسخنا
آخر لو انضاف اليه لكان يغير سخونة وللقائل ان يقول للشيخ انه قد بينت
في باب الحركة ان العرض الواحد لا يعرض له الاشتداد والضعف
فالسخونة القوية مخالفة للسخونة الضعيفة فاما ان يكون كون السخونة
قوية وضعيفا لازما لتلك السخونة او لا تكون لازما لها فان لم يكن لازما
امكن ان يزول القوة عن تلك السخونة ويحصل الضعيف فيها فالسخونة
التي كانت قوية بعينها تصير ضعيفة وهذا محال وان كانت قوة السخونة
القوية ملازمة لها وضعف السخونة الضعيفة ملازما لها والمختلفات
في الوصف اللازم مختلفان في الماهية فاذا السخونة القوية مخالفة

المحمومة

في الماهية للسخونة الضعيفة واذا ثبت ذلك فنقول لا يلزم من كون القوة
مستقلة بافادة نوع ان يكون مستقلة بافادة شي اخر لا يخالف الاول في
الماهية فعلى هذا من المحتمل ان يكون القوة الموجودة في الجسم البسيط
قوية على افادة سخونة ضعيفة ولا تكون قوية على افادة سخونة قوية.
لما بينا ان القوي على ايجاد نوع لا يجب ان يكون قويا على ايجاد ما يخالف
ذلك النوع بالماهية بل هذا على مذهبه الزم فان عنده الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فاذا كانت القوة افادت جامد السخونة فلو افادت
سخونة اخرى لكانت الثانية اما ان تكون مساوية للاولى في الماهية
او مخالفة لها في الماهية والاول محال لاستحالة اجتماع المثلين والثاني
محال لاستحالة ان يصدر عن البسيط اكثر من واحد واما قوله بان
السخونة الصادرة عن تلك القوة يجب ان تفعل سخونة اخرى وذلك في غاية
البعد والا لزم ان يصدر عن كل سخونة سخونة اخرى لا الى نهاية فيكون
في المحل سخونات غير متناهية وذلك محال وقوله بان تلك السخونة الواحد صح
اذا كانت تسخن جسما اخر يلاقي محلها فليس تكون مسخنة لمحلها
مع اختصاصها بمحلها اتم كان . قلنا هذا ايضا ضعيف اذ من
الجائز ان يكون شرط افادتها ان يكون ذلك في محل اخر ليس ان
تلك السخونة قد تكون علة لسخونة مثلها في محل اخر وان كانت لا تكون
علة لسخونة مثلها في محل نفسها لاستحالة حصول المثلين وكذلك
الصورة النارية قد تكون علة لحصول الصورة النارية في الجسم
الذي يلاقي محلها وان استحال ان تكون علة لحصول تلك الصورة في محل
نفسها لاستحالة حصول صورتين متماثلتين في محل واحد فلم لا يجوز
ان يكون الامر في السخونة كذلك فظهر بهذه ضعف هذه الاجوبة
وعلى الحجة المذكورة شك اخر وهو ان الهوا جرم بسيط وطبعه
يقتضي الحرارة والرطوبة ثم ان الهوا لا يكون في غاية الحرارة والا
لكان نارا فبطل ما ذكرتموه من ان القوة المسخنة في الجرم البسيط

يقتضي السخونة في الغاية اجاب الشيخ بان طبيعة الهوا مقتضية
لكيفيتين احداهما الرطوبة والاخرى الحرارة والرطوبة عايقة عن كمال
الحرارة فيه ولقايل ان يزيف هذا الجواب من وجوه اربعة الاول انكم
اذا جوزتم ان تكون الطبيعة البسيطة مبدا الكيفيتين تكون احداهما
والشرح صح عايقة عن كمال وجود الاخرى فقد بطل المقصود اذ من المحتمل في كل بسيط
يفرض ان يكون طبيعة مقتضية كيفية تمنع عن كمال الكيفية الاخرى
فمن المحتمل ان يكون هاهنا حار يابس معتدل فيهما لان طبيعته كما اقتضت
الحرارة واليبوسة فقد اقتضت كيفية تمنع كمالهما وحار يابس قوي فيهما
لان الطبيعة المقتضية لهما لم تقتض ما يمنع كمالهما وحار يابس قوي
الحرارة ضعيف اليبوسة وحار يابس قوي اليبوسة ضعيف الحرارة
كمالها صح لان الطبيعة المقتضية لهما اقتضت ما يمنع من احدهما فيكون الجسم الحار
اليابس انواعا اربعة وكذلك الحار الرطب يكون انواعا اربعة
وكذلك القول في البواقي وهذا هو الذي كان مقصودا للسايل فثبت
ان الجواب الذي ذكره الشيخ يؤكد شك السايل الوجه الثاني ان يقول
وللصحاح حاصل السببان اذا عاق احدهما عن الاخر كان الاخر عايقا عنه فالرطوبة
لو كانت عايقة عن الحرارة لكانت الحرارة عايقة عنها فكان يجب ان لا تكون
رطوبة الهوا كاملة وذلك محال فان الرطوبة بمعنى سهولة قبول
قبول صح الاشكال لا شك حاصلة للهوا وايضا فالرطوبة بمعنى سهولة الاشكال
عبارة عن الرقة واي عاقل يجوز ان يقول بان الرقة مانعة من الحرارة
مع ان الجرم الحار يجب ان يكون ارق الاجسام والطف وايضا فقد جعل
الرطوبة مانعة عن كمال الحرارة ولم يكن مانعة عن اصل الحرارة
فقد اختلف حكم اصل الحرارة وحكم كمالها فاذا جاز ان يكون الشي
مانعا من الكمال وان لم يكن مانعا من الاصل جاز ان يكون الشي غير مقتض
للكمال وان كان مقتضيا للاصل وعلى هذا لا يلزم من كون القوة مبدا
لاصل السخونة ان تكون مبدا لكمالها وحينئذ يبطل اصل الحجة الوجه

الثالث وهو ان يبس النار اقل من يبس الارض فطبيعة النار مقتضية
لليبس في غاية وليس له ان يقول يبس النار انما كان ضعيفا لان غاية حرارتها
يمنع عن ذلك وذلك لانه جعل غاية رطوبة الهوا مانعة عن غاية حرارته
وذلك يقتضي ان يكون بين الرطوبة والحرارة منافرة واذا كانت الرطوبة
منافرة لغاية الحرارة كانت غاية الحرارة منافرة للرطوبة لان المعاندة
تحصل من الجانبين واذا كانت الحرارة منافرة للرطوبة وجب ان تكون
ملايمة لليبوسة والا كانت منافرة للرطوبة واليبوسة وذلك غير
جايز واذا كانت الحرارة ملايمة لليبوسة امتنع ان يكون كمال حرارة
النار مانعا عن كمال يبوستها الوجه الرابع ان نقول اذا كان
الهوا طبيعته تقتضي الحرارة والرطوبة مع ان الرطوبة عايقة عن
الحرارة كانت الطبيعة الواحدة قد فعلت فعلين متضادين وذلك
محال اجاب الشيخ عن ذلك بان قال ذلك ليس على سبيل المضادة
بل على سبيل تقرير استعداد المادة ومعنى قولنا الرطوبة عايقة
عن كمال الحرارة هو ان وجود الرطوبة يجعل المادة محدودة الاستعداد هو كذلك وهو
وهذا الجواب ضعيف لان الطبيعة المسخنة التي للهوا اما ان تكون
مقتضية في ذاتها لكمال السخونة او لا تكون فان لم تكن فقد بطل قولك
ان الطبيعة المقتضية للسخونة وجب ان تكون مقتضية لكمال السخونة
وان كانت طبيعة الهوا مقتضية كمال السخونة ومعلوم ان ذلك
الكمال لم يوجد وانما لم يوجد لوجود الرطوبة فحينئذ تكون الطبيعة
مقتضية لشي ومقتضية لما يكون مانعا عن ذلك الشي وذلك
محال والعجب ان الشيخ لا يجوز ان يصدر عن البسيط معلولان غير
متضادين وهاهنا قد جعل للبسيط معلولين متضادين الشك هو الطبيعة
الثالث من الشكوك التي وقعت في هذا المقام انا بينا في باب الكيف
ان الرطوبة بمعنى قبول الاشكال ليست كيفية وجودية بل هي عبارة
عن ان لا يوجد في الجسم مانع يمنع عن طريان الشكل وبتقدير كونها

كيفية فهي غير محسوسة واذا كان الامر كذلك لم يكن الازدواجات
الاربعة عن امور وجودية فضلا عن ان تكون كيفيات محسوسة
فضلا عن ان تكون تلك الكيفيات ملموسة والشيخ سلم في الشفاء ان
الرطوبة بهذا المعنى امر عدمي لكنه زعم انا اذا نسبنا احد الطرفين
وهو اليبوسة الى الحس بالذات كفانا امر مقابلة العدمي في امر
المزاوجة بل لو وجدنا بالحس اللمسي كيفيتين لتمت المزاوجات
الرباعية بين متضادين وبين ثبوت وعدم ولقايل ان يقول اذا سلمت
كون الرطوبة امرا عدميا فقد بطل ما ذكرته في اول هذه الحجة من ان
المطلوب لما كان اسطقسات للاجسام المحسوسة وجب ان تكون
كيفيات الاسطقسات كيفيات محسوسة فانك اذا جوزت الا ان
في الامر الذي به يكون الاسطقس اسطقسا ان يكون ذلك عدميا
فكيف يمكنك ان تقول انه يجب ان يكون ذلك كيفية محسوسة فهذه
جملة الكلام في المقام الثاني من هذه الحجة :: المقام الثالث في
ان الازدواجات الاربعة حاصلة في هذه الاجسام الاربعة وليتبين ذلك
في كل واحد واحد اما النار التي عندنا فلا شك في غاية حرارتها ومن
الناس من زعم ان النار التي تحت الفلك نار ساذجة غير محرقة والحجة
في ابطال ذلك امور الاول ان الطبيعة المسخنة اذا كانت حاصلة
لتلك الاجسام ولا مانع هناك من كمال السخونة وجب حصول السخونة
في الغاية وقد عرفت ما يمكن ان يقال في هذه الحجة الثاني وهو ان المحاكة
والحركة توجب السخونة وكلما كانت المحاكة اطول زمانا كانت
السخونة اشد ولما كانت المحاكة هناك دايمة وجب ان تكون النار هناك
في غاية الحرارة الثالث احتراق الشهب يدل على ان كرة الاثير محرقة
واما اثبات ان النار يابسة فقد احتج الشيخ على ذلك بان قال لا شك
انها حارة فاما ان تكون رطبة او يابسة فان كانت رطبة كانت
مساوية للهوا في طبعه ولو كانت كذلك لما ميزت عن حيز الهوا

غير

لكنهما يمهد عن حيز الهوى فهي مساوية للهواء ولقايل ان يقول انه لا يلزم من
اشتراك الشيئين في اوصاف عدة اشتراكهما في الماهية والحقيقة فمن الجائز
ان يكون النار والهواء متساويين في الحرارة والرطوبة ومع ذلك يكونان
مختلفين في الماهية كما ان الانسان والفرس وان اشتركا في الجوهرية
والجسمية والتغذي والنمو والحس والحركة لم يلزم اشتراكهما في الماهية
بل متباينتان اولى لان الحرارة والرطوبة كيفيتان خارجتان عن ماهيتي
الهواء فان الهواء انما كان هواء بصورته ومادته والصورة الهوائية ليست
هي الحرارة والرطوبة بل قوة يفيضان عنها واما الجسمية والنمو والحركة
فامور ذاتية فمع انه يلزم من الاشتراك في الذاتيات الاشتراك في الماهية
فلان لا يلزم من الاشتراك في اللوازم كان في الماهية اولى فلو قالوا الاشتراك في الماهية
ان حقيقة الهواء هي الجسم الحار الرطب بالطبع فلو كانت النار كذلك
لكانت حقيقتها حقيقة الهواء فتكون النار هواء فنقول ان كنت جعلت
اسم الهواء اسما لهذا القدر فلا منازعة معك ولكن لم لا يجوز ان يكون هذا معطيا
القدر جنسا لنوعين احدهما يكون مثل الهواء المحيط بنا والثاني ان لا يكون
كذلك بل يكون محرقا وصاعدا من حيز هذا الهواء وبالجملة فمن الجائز
ان يكون جسمان متساويان في غاية الرقة ثم انهما مع تساويهما في ذلك
فانه يختص احدهما بطبيعة تقتضي نهاية السخونة والصعود الى سطح الفلك بطبعه
والاخر يكون مختصا بطبيعة تقتضي سخونة فاترة ولا يكون مقتضية للصعود
الى سطح الفلك واذا احتمل ذلك لم يلزم من التساوي في اصل الحرارة
والرطوبة بمعنى الرقة التساوي في الماهية على انا نعلم ببديهة العقل
ان الحرارة لا تلايم الغلظة والجمود بل الرقة واللطافة فكيف يمكن ان
يعتقد العاقل بان النار البسيطة تكون يابسة بمعنى كونها عسرة
القبول للاشكال واما اذا لم يفسر اليابس بذلك بل فسره بما يعسر
التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى
ويدل عليه الحس اما الهواء فهو حار رطب اما كونه رطبة فعن زعموا انه

ليس من شرط الرطوبة الا التصاق بالغير والا لكان الاكثر التصاقا ارطب
والعسل اكثر التصاقا بالغير من الماء فكان يجب ان يكون العسل ارطب من الماء
ولما بطل ذلك ثبت انه ليس من شرط الرطوبة الا التصاق بل من شرطه
سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها والهواء ابلغ في ذلك من الماء فهو
ارطب ونحن نقول نحن لا نفسر الرطوبة بالالتصاق حتى يلزم ما قلتموه بل بسهولة
الالتصاق والانفصال ومعلوم ان الماء اسهل التصاقا وانفصالا من العسل
فلا جرم كان الماء ارطب فثبت ان الذي قالوه باطل ومما يدل على بطلان
ذلك وجهان احدهما انا لو فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الاشكال
لزم تفسير اليبوسة بعسر قبول الاشكال كما اتفقوا عليه ضرورة التقابل
النار؟ ثم ان النار يابسة بالاتفاق فيلزم ان تكون النار كلما كانت اشد كان اكثف
وصريح العقل يدفعه الثاني اتفاق الجمهور واعتراف صاحب هذا المذهب
بان الرطب اذا اختلط باليابس استفاد اليابس اجتماعا عن تشتيته والرطب
حفظا لقبول الاشكال والرطوبة بالمعنى الذي ذكروه لا تفيد ذلك
واستقصاء القول في افساد ذلك قد مضى في باب الكيف وبالجملة فلسنا ننازع
في اطلاق لفظ الرطوبة على ما يذكرون بل نقول انا نعلم بالضرورة ان
النار والهواء مشتركان في الرقة واللطافة وان النار اولى بها من الهواء فان
قلنا للهواء انه رطب وعنينا به سهولة قبوله للتشكل فالنار اولى
للنار؟ ان تكون رطبة بهذا المعنى وان قلنا انها يابسة بمعنى عسر التصاقه بالغير
فالهواء ايضا كذلك واما ان التزم ملتزم ان النار الصرفة ليست رقيقة
بل تكون صلبة غير قابلة للتشكل الا بعسر فذلك باطل بالبديهة
ولو جاز له ان يجعل النار مع غاية حرارتها وخفتها غليظة غير رقيقة
لجاز لآخر ان يقول الارض التي في المركز مع برودتها وغاية ثقلها تكون
في غاية الرقة اللطيفة الا ان يدفع ذلك بان الارض لو كانت مع برودتها
رقيقة لكانت الارض ماء ولكنا قد عرفنا لكم فيما بينا من انه لا يلزم
من التساوي في بعض الصفات التماثل وانما بينا ان الهواء حار فاقوى

مما احتج به انا نشاهد ان الماء اذا اريد ان يجعل هوا سخن فضل تسخين فاذا
استحكم فيه التسخين كان هوا ولهم ان يحتجوا عليه بمثل ما احتجوا به على
يبوسة النار وهو ان الهوا كثيف فان كان باردا كان مساويا لجوهر الماء فوجب
ان يقف في حيز الماء فلما لم يقف علمنا انه ليس من جوهره فهو اذا ليس ببارد
فوجب ان يكون حارا والكلام عليه ما مضى ثم ما هنا شكان احدهما ان
الهوا متى انقطع عنه تاثير الشمس صار في غاية البرد الثاني ان الهوا
كلما كان ابعد عن الارض كان ابرد فان الهوا على تلك الجبال ابرد
مما يقرب من الارض فعلمنا ان سخونة الهوا مكتسبة من السخونة
الحاصلة للارض بسبب انوار الشمس والكواكب والجواب الاول ان الارض
باردة بجوهرها فاذا تباعدت الشمس عنها فقد زال المسخن لها فحينئذ
تعاودت البرودة الطبيعية فتصير تلك البرودة الارضية سببا للبرودة العرضية
للهوا الملاصق للارض واما برد الهوا الذي على تلك الجبال فلتصاعد
اجزا المائية البخارية اليها واما الماء فهو بارد وكثيف لا شك فيه ولكن
فيه اشكال وهو ان البرودة تقتضي الجمود والصلابة وهي مانعة
عن حصول الرطوبة فلو كان للماء صورة غير البرد والرطوبة مقتضية
لهما لكانت الطبيعة الواحدة فعلت الضدين وهو محال الا انا نقول ليس له
صورة تقتضي هاتين الكيفيتين وهذه النكتة غريبة عن هذا الموضع
واما الارض فلا شك في بردها ويبسها ولكن المشهور ان برد الماء اشد
من برد الارض ومنهم من جعل برد الارض اشد من برد الماء لان الجمود
والكثافة ليس الا من اثر البرد فاذا كلما كانت الكثافة اكمل كان
البرد اكمل لكن الارض اكثف فهي ابرد ولان كل ما كان ابعد عن
الحركة الفلكية كان ابرد لان وصول تاثير حركته اليه اقل واما الذي
يقال من ان اللمس يجد البرد في الماء اكثر مما في الارض فيمكن ان يكون
ذلك لاجل ان الماء للطافته ينبسط على العضو ويصل الى كل جزء
منه ويلتصق به واما التراب فلكثافته لا يصل الى جميع العضو

بل وصوله الى قليل من المواضع ثم لا يلتصق به بل يتباعد عنه فلاجرم
يكون تاثير الماء في التبريد فوق تاثير الارض ومما يليق بهذا الموضع ان الشيخ
قال البرد الذي يجمد به الماء ان ردت الحق وتركت العادات فليس الا بردا
مستفادا في الهوا من الارض والماء واذا اطار الهوا حيث لا يسيل
الماء استولت طبيعة الماء والارض على الماء وعاونهما الهوا اما بالتبريد
واما بازالة التسخين فجمد من الماء ظاهره ثم باطنه وطبيعة الماء والارض
مما الذان يجريان برد في الهوا يعود ذلك البرد معينا على احداث
كيفية البرد في نفس الماء على قدر يتادى الى الاجماد ولقايل ان يقول
هذا الكلام ضعيف لان قوله اولا البرد الذي يجمد به الماء ليس الا بردا
مستفادا في الهوا من الارض والماء يدل على ان سبب جمود الماء هو برد الهوا
المستفاد من الماء والارض فقط وقوله بعد ذلك واذا اطار الهوا حيث لا يسيل
الماء استولت طبيعة الماء والارض على الماء وعاونهما الهوا اما بالتبريد
واما بازالة التسخين فجمد الماء يدل على ان سبب جمود الماء اما طبيعة
الماء والارض بشركة من برد الهوا او لا بشركة وذلك غير ما جعل
تاثيره في ازالة التسخين فان هو مزيل المانع لا يكون فاعلا بالذات
بل بالعرض فبالتقرير الاول يكون برد الهوا جزء المبرد وبالتقرير الثاني
لا يكون مبردا اصلا وكلا الاعتبارين يناقض ما قاله اولا من ان سبب
الجمود هو برد الهوا وبرد الارض فلا تاثير لهما في الاجماد بل في ازالة
المانع من الاجماد فان سخونة الارض والهوا مانعتان عن اقتضا طبيعة
الماء جمود الماء وان ثبت ان الارض ابرد من الماء فلا يبعد ان يكون لطبيعتها
تاثير في ذلك الاجماد بشركة من طبيعة الماء فاما برودة الهوا فلا تاثير لها
في احداث الجمود بل في ازالة المانع فهذا هو الكلام في هذه الطريقة وقد
ظهر ضعفها وانتشارها واذا كان لا يتم تقرير هذه الطريقة الا بالاستقرا
فالاولى التعويل على ما ذكرناه في الطريقة الاولى فانه اقرب الى الضبط
والتحصيل وابعد عن الخبط الطريقة الثالثة ان يقول البسايط

[illegible]

التي يمكن ان يتركب عنها المركبات لا بد وان يكون قابلة للاشكال والا لم
يتركب عنها المركبات ثم ان قبولها للاشكال اما ان يكون بسهولة او بعسر
والاول هو الرطب والثاني هو اليابس فثبت ان الاسطقسات يجب
ان تكون موصوفة بهاتين الكيفيتين وايضا فلان المركبات لا يتكون الا
بتفريق بعض الاجزاء عن بعض وجمع بعضها عن بعض والتفريق والجمع
لا يتم الا بقوة جامعة ومفرقة والقوة الجامعة هي البرودة والمفرقة
هي الحرارة فثبت ان الاجسام الاسطقسية يجب ان تكون موصوفة
بهذه الكيفيات الاربع ثم ان المزاوجات الممكنة فيها اربعة فاذن الاسطقسات
اربعة وهو المطلوب وهذا الحصر وان كان متكلفا جدا الا انه على كل حال
اجود من الطريقة الطويلة التي ذكرناها والحق عندي في هذا الباب ان
من حاول بيان الحصر في الاسطقسات بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكنه
الوفا به بل الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب
الكاينات مبتدا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم انهم لما لم
يجدوا هذه الاربعة متكونة عن اجسام اخرى لا منحلة الى اجسام
اخر فلا جرم حكموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة لا ان حجة
عقلية قامت على انه لا يجوز وجود اسطقس غيرهن بل لانه لم يدل
الدليل الا على هذه وهذا كما انا حكمنا على ان الافلاك تسعة
لا لان حجة عقلية قامت على انه لا يجوز في العقل وجود فلك عاشر بل لان
الرصد لم يوقف الا على هذا العدد فهذا هو الحق في هذا الباب واما
تحقيق الازدواجات الاربعة فكلام له فصول لا يمكن الوفا بتقرير ما
لطالب كلما انه وكثرت هذياناته من غير وصول الى المقصود

الفصل التاسع في شرح احتياج المركبات الى هذه الاسطقسات ۝

اما الارض فلانها
تغير الكاينات تماسكا وحفظا لما تعاد من التشكل واما الما فيفيد الكاين

في البسايط ؛ ومن حاوله ؛

سهولة قبول للتشكيل فيستمسك جوهر الما بغير سيلانه لمخالطته ويستمسك
جوهر الارض عن تشتته لمخالطته الما والهوا والنار يكسران عنصرية هذين
ويفيدانها اعتدال المزاج والهوا يخلخل ويفيد جوهر المنافذ والمسام والنار
تنضج وتطبخ ومن المباحث هاهنا ان النار لا تتحرك الى السفل طبعا
وليس هاهنا قاسر يحركها الى السفل فمتى اذا لا تنزل واذا لم تنزل كيف
تخالط ساير العناصر حتى يتولد منها المعادن والنبات والحيوان وجوابه
ان مادة العناصر كما ثبت مشتركة فاذا اشتعلت مادة عنصر بصورة
حدثت فيها تلك الصورة وزالت الصورة الاخرى فالاجزاء النارية التي
تخالط المركبات انما تتكون هاهنا في الاكثر لا انها تنزل من الفوق

الفصل العاشر في سبب حركة النار والهوا بسبب حركة الفلك ۝

فنقول انه اذا كانت كرة على كرة فانها
اذا تحركت ولم تتشبث بشي مما تحتها بل زحفت على بسيطه فلا مانع من
ان تسكن الداخلة وتتحرك الخارجة عليها ماشية على سطحها واذا كان
كذلك فما السبب في حركة النار بحركة كرة القمر فنقول السبب في
تلك الحركة ان كل جزء يفرض من النار فقد تعين له جزء من الفلك كالمكان
وهو بالطبع يتحرك الى المكان الطبيعي له ويسكن عنده لازما
اياه ملتصقا به التصاقا طبيعيا مثل الالتصاق بالغرا والمسامير فاذا تحرك
المكان لزمه وتبعه ما هو مكان بالطبع متمكن فيه فتكون حركة
النار بالقياس الى الفلك حركة في الوضع لا في العرض واما لم يتحرك بحركة
الهوا لانه في اكثر الامر غير حاصل في المكان الطبيعي على الوجه الذي
هو طبيعي بل في اكثر الامر به انضغاط الى السفل في بعض اجزايه
من تحت فيمتنع حركة الهوا للاجزا العالية من الماء على سبيل التموج
واما سافلة فانها لا تتحرك لما ذكرناه وايضا فلان الهوا قد عرض له
بسبب الجبال والرياح امر يوجب تميزا في اجزايه ولقايل ان يقول ان
الافلاك عندكم جسم متشابه الاجزاء والنار الملاقية للفلك ايضا

فلك ؛ مادة ؛ الماء ؛

بسيطة او قريبة من البساطة فتكون حال كل جزء من النار مع جزء من
الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فيستحيل ان يكون في ذلك الجزء من النار طالبا
بالطبع لذلك الجزء من الفلك مع ان ذلك الجزء مساو لسائر الاجزاء في
الطبيعة والماهية وايضا فلان الهواء اذا تحرك تحركت الاجزاء العالية
من الماء ولا يتحرك الاجزاء السافلة مع ان تشبث الاجزاء العالية من الماء
بالاجزاء السافلة منه اتم من تشبث اجزاء النار باجزاء الفلك لان تشبث
الشيء بمثله اتم من تشبثه بما يخالفه في النوع واذا لم يلزم من حركة
الاجزاء العالية من الماء حركة الاجزاء السافلة منه فلان لا يلزم من حركة
جسم اخر حركة جسم اخر يخالفه في النوع كان ذلك اولى فعلمنا
ان العلة المذكورة ضعيفة

الفصل الحادي عشر في شكل النار والهواء

مذهب الجمهور من الحكماء ان النار ليست كائنة بحركة الفلك بل
هي جوهر ما اسطقس بذاتها ولها موضع طبيعي بذاته كغيرها
من الاسطقسات وهؤلاء يجعلون شكل النار الكرة ومن القدماء من
جعل تكون النار تابعا لحركة الفلك فيلزمهم ان لا يجعلوا النار كرة
لان الموضع القريب من القطب تكون الحركة بطيئة لا تسخن فيكون
هناك هواء غير شديد الحرارة بل يكون شكل النار والهواء على هذا الوجه

والحركة البطيئة



الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر

من العناصر الاربعة تشبه ان يكون غير موجودة على محوضتها
وصرافتها في اكثر الامر لانه تحدث فيما من انوار الكواكب حرارة
ترتفع بسببها منها ابخرة مائية وادخنة ارضية ولذلك يكاد
تكون جميع المياه وجميع الاهوية مخلوطة ممزوجة ثم ان توهمنا
صرفة فالاولى بها الاجزاء العالية من النار والاجزاء القريبة من المركز
من الارض اما الاجزاء العالية من النار فلان الابخرة والادخنة اثقل
من ان تصل اليها هناك وبتقدير وصولها فالنار قوية على احالتها

نارا واما الاجزاء القريبة من المركز فلانه يبعد وصول شيء غريب اليه واذا
عرفت ذلك فنقول يشبه ان يكون للارض ثلاث طبقات طبقة مائلة الى المحوضة
ويحيط بها طبقة بعضها منكشفة عن الماء جففه وجه الشمس وهو البر والجبل
وبعضها قد ساح عليها البحر واما البحر فهو اسطقس الماء ويمتنع ان يكون الماء
كليه غير البحر لان ذلك الماء اما ان يكون في ظاهر الارض او في باطنها وان كان
في باطن الارض اما ان يكون في الوسط او في جانب منها والاول باطل لان
كونه في الوسط ان كان بالطبع فالماء اثقل من الارض وهو خلف وان لم
يكن بالطبع بل بالقسر فيكون هناك قاسر قسر الماء الى الحصول في بعض جوانب
الارض وهو باطل وان كان في جانب من الارض فهو باطل اما اولا فلانه ليس
بعض الجوانب اولى من البعض واما ثانيا فلان الماء يكون حينئذ اصغر مقدارا
من الارض وذلك باطل لوجوب تعادل العناصر واما ثالثا فلان ماء البحر
لا يقصر عن ذلك الماء فلم لا يجعل ماء البحر هو الاسطقس فثبت ان كلية
الماء هو الذي يحيط بالارض وذلك هو البحر واما الهواء فهو اربع طبقات
الطبقة الاولى المحيطة بالارض المتسخنة بسخونة الارض الحاصلة من
استقرار الضوء على الارض الطبقة الثانية المحيطة بالاولى وهي باردة
جدا لان البخارات تصعد اليها والبخار عبارة عن مجموع اجزاء مائية متصغرة
واجزاء هوائية والماء من شانه البرد فاذا تباعد عن الارض بحيث لا يصل
اليه تاثير حرارة الارض الحاصلة بسبب انوار الكواكب فحينئذ تبرد
تلك الابخرة وصار الهواء بسببه باردا الطبقة الثالثة طبقة هوائية
قريبة من الصرافة الطبقة الرابعة طبقة دخانية لان البخار وان صعد
في الهواء صعودا الا ان صعود الدخان اكثر منه لانه اخف حركة واقوى
نفوذا لشدة الحرارة فيه واعني بالبخار ما يتصعد من الرطب من حيث
هو رطب وبالدخان ما يتصعد عن اليابس من حيث هو يابس ومنها الطبقة
الدخانية لقربها من النار يخالطها اجزاء نارية فهي تكون مركبة من
الارض فهي تكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وفوق هذه

الصبغية لصبغة النار الصرفة

الفصل الثالث عشر في الأحوال الكلية

للبحر وفيه خمسة مباحث الأول عن سبب ملوحته الملوحة ليست
طبيعية للماء وإلا لكان كل ماء مالحا والتالي باطل لأن من المياه ما لا يكون مالحة ولأن
الماء المالح إذا قطر زالت ملوحته ولأنه قد يحفر بئر من شط فتر سلخ في البحر فيخرج (مجوفة)
العذب إلى باطنها ثم لما ثبت أن هذه الملوحة إنما حصلت لما في البحر المخالط
وليس ذلك لمخالطة الترابية فإن مخالطة التراب يزيده رقة وسلاسة (سبب)
وعذوبة بل السبب لذلك مخالطة أجزاء أرضية محترقة مرة الطعم
وإنه يمكنك أن تجعل الملح من رماد مخالطة أجزاء أرضية أو من كل محترق
ومن كل حجر بغيره التكليس رمادا بحرة ومرارة إذا طبخته في الماء وصفيته ولم
تزل تطبخ ذلك الماء وتدعه في الشمس فإنه يتعقد ملحا وسبب ملوحة العرق
والبول مخالطة المرة المحترقة للمائية فتملحها ثم إن الأجزاء المرة المخالطة للماء
إن كانت شديدة المرارة لم تملح بل يزعق وإن كانت قليلة المرارة بحيث إذا
تحلل في الماء قبل نوعا من الاستحالة ملح وأما السبب الغائي لملوحة
البحر أنه لولا ملوحته لأجن وانتشر فساد أجونته في الأرض وأحدث الوباء العام
البحث الثاني عن ثقل ماء البحر وذلك لملوحته وكثرة أرضيته ولهذا أقل ما يرسب
فيه البيض وأما بحيرة فلسطين فلا يرسب فيها شيء ولا يتولد فيها حيوان
ولا يعيش البحث الثالث عن اختصاص البحر بجانب من الأرض دون جانب
وذلك أمر غير واجب بل الحق أن البحر ينتقل في مدد لا يضبطها التواريخ
المنقولة من قرن إلى قرن إلا في أطراف يسيرة وجزائر صغيرة لأن استمداد
البحر في الأكثر من الأنهار التي تفيض إليه والأنهار تستمد في الأكثر من العيون
وأما مياه الشتاء فأرجو أنها في فصل بعينه دون قطعة لا العيون ولا مياه
الشتاء يجب أن تتشابه أحوالها في بقاع وأجزاء بأعيانها تشابها مستمرا
فإن كثيرا من العيون يغور وكثيرا ما تحتبس السماء فلا بد من حينئذ من جفاف (يغور)
الأودية والأنهار فيعرض بسبب ذلك نضوب البحار وإذا حدثت العيون

من جانب آخر حدثت الأنهار فحصلت البحار من ذلك الجانب البحث الرابع عن حركة
البحر وسببها رياح تنبعث إما من قعره أو تعصف فيه وحيثما المضيق
تكون تضغط فيه الماء من الجوانب لثقله فيسيل لضرورة الساحل الذي نبع عنه
إلى الناحية التي هي أغور ولانرفاع أودية فيه متموجة البحث الخامس عن سبب
المد والجزر في البحار والأنهار وليكن هذا آخر كلامنا في أحكام كليات العناصر
أما الخاصة ففيها ثلاثة فصول

الفصل الأول في كيفية اتصاف الأجرام البسيطة بالكيفيات

أما الكيفيات
المبصرة فهي إما اللون وإما الضوء أما اللون فقد عرفت أن الأفلاك غير
ملونة وأما الكواكب فقد اتفقوا على أن للقمر لونا وتوقفوا في أمر الشمس
والغالب على الظن أن لسائر الكواكب ألوانا مخصوصة كما مضى وأما العناصر
فالنار البسيطة غير ملونة لوجوه الأول هو أن النار البسيطة لو كانت
ملونة لكانت النار التي تحت الفلك ملونة ولو كانت ملونة لحجبت عن أبصارنا
الكواكب فلما لم تحجب علمنا أنها غير ملونة فإذا النار البسيطة غير
ملونة الثاني كلما كانت أقوى كان لونها أقل فإن كير الحدادين إذا قويت
النار فيه لم يثبت لونها الثالث هو أنا نعلم أن النار المتعلقة بأصل الفتيلة (هو أن النار)
لا ترى مع أنها أقوى وأكثر من الصنوبرة المرئية البعيدة عن أصل الفتيلة
حتى لا يكون لقائل أن يقول إنما لا نرى النار المتعلقة بأصل الفتيلة لا تستتر بما
وإنما رأينا ما بعد عنها لاجتماعها واستحصافها فإن ذلك الذي يقرب من
الفتيلة أولى بالاجتماع والتي بعد منها بالانفراج فدل ذلك على أن النار البسيطة أولى
غير ملونة فأما النار الملونة فليست نارا صرفة بسيطة بل تخالطها
أجزاء أرضية سود ومن الأجزاء السود أن الضوء متى وقع عليها صارت
حمرا والدليل على أن النار المبصرة تخالطها أجزاء أرضية وقوع لهب المصباح
عن مصباح آخر والظل لا يقع إلا عن الأجزاء الأرضية الكثيفة وأما

الهوا فكان من امره انه غير ملون واما الماء فالمشهور من امره انه غير ملون ولكن
وجدت للشيخ كلاما يدل على انه اثبت للماء لونا فان ابا الريحان سأله فقال
اذا كانت زجاجة صافية مدورة وملئت من ماء صاف قامت مقام البلور
المدور في الاحراق واذا كانت خالية من الماء الصافي مملوءة من الهواء لم تحرق
ولم تجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله فاجاب الشيخ
عنه بان قال الماء جسم كثيف صقيل له في ذاته لون قليل وكل ما
كان كذلك انعكس عنه الضوء فلذلك ينعكس الضوء عن الزجاج
المملوءة ماء ويحصل عن الانعكاس اشتعال له حكم القوي احراق واما الهواء فليس
متلونا فلا ينعكس عنه الضوء بل ما ينعكس فيه لانه المشف بالحقيقة فاذا
كان في الزجاجة هواء لم يحصل منها انعكاس قوي فهذا كلام الشيخ وهو
تصريح بان للماء في ذاته لونا ما والعقل ايضا يدل عليه فان المحسوس اولا
هو اللون والماء يحس به فله لون ما واما الارض البسيطة فقد زعم
بعضهم انها غير ملونة ومال الشيخ الى انها ملونة واحتج عليه بان الوان
الارض الموجودة عندنا وان كانت ممتزجة مخلوطة بغيرها ولكنها تكون
بحيث يكون الغالب عليها الارضية فلو كانت الارض البسيطة شفافة
لكان يجب ان يرى في شيء من اجزاء الارض ما ليس متلونا تلونا معتدا
شيئا فيه اشفاف ولكان حكم الارض في ذلك حكم الماء والهواء فانهما
وان امتزجا الا انهما ما عدمتا الاشفاف بالكلية ثم ان الذين اثبتوا للارض
لونا منهم من زعم ان ذلك هو الغبرة ومنهم من زعم ان ذلك هو السواد
وزعم ان الغبرة انما تكون اذا خالطت الاجزاء الارضية اجزاء سماوية فبسببها
يبيض ويحصل الغبرة واما اذا اجتمعت الاجزاء الارضية بحيث لا يخالطها
كثير هوائية اشتد السواد وذلك مثل الفحم قبل ان يتوهج بالنار
لا يعمل لها الا تفريق المختلفات فالنار لما حللت ما في الخشب من
الهوائية واجتمعت الاجزاء الارضية من غير ان يخللها شيء غريب عنها ظهر لون
اجزائها وهو السواد ثم ان النارية اذا ارمدت الفحم اختلطت بتلك الاجزاء
لما

وهذا الكلام ضايع

اجزاء سماوية فلاجرم ابيضت مرة اخرى واما السبب الغائي في لون الارض
استقرار الضوء عليها حتى تتسخن فيكون صالحا لان يكون مقرا للحيوانات
فهذا هو الكلام في الوان البسائط واما الضوء فهو بالذات للشمس واما
للقمر فهو بالعرض واما لسائر الكواكب فهو مختلف فيه على ما عرفت والنار
البسيطة غير مضيئة وانما المضيء هو المركب واما الكيفيات المسموعة
فبعضهم اثبتها للافلاك بسبب ما كتب على الناس صوتا الريقا منا سببا واما
الكيفيات المشمومة والمذوقة فقد اتفقوا على انها غير موجودة لشيء من البسائط
اما العناصر فلانا لا نجد فيها حال بساطتها طعما ولا رائحة ولو كانتا موجودتين
فيها لادركناهما واما في الافلاك فقد زعموا على انها لو كانت موصوفة
بشيء من الطعوم او الروائح لكانت تلك الطعوم والروائح معطلة
ولا معطل في الطبيعة وايضا فالطعوم والروائح يحدثان بالمزاج والافلاك
بسيطة فلا يكون لها شيء من الطعوم والروائح وهذه الحجة ضعيفة
جدا لانه لا يلزم من حدوث الطعم والرائحة في عالمنا بالامتزاج ان لا يكون
لها وجود الا عند الامتزاج فان اللون مما قد يحصل بالامتزاج مع ان
بعض البسائط ملون وبالجملة فلا يلزم من نفي علة معينة نفي المعلول
لما ثبت من صحة تعليل المعلول النوعي بالعلل المختلفة والاولى في ذلك
ان يقال لا دليل على ثبوت الطعوم والروائح لها فلا نثبتها اما الجزم
بالنفي فذلك مما لم تقم عليه حجة برهانية فلا نجزم به واما الكيفيات الملموسة
فقد عرفت حال البسائط فيها واذ قد تكلمنا في الاجرام العلوية والسفلية
فلنتكلم في ان العالم واحد

الفصل الثاني في بيان ان العالم واحد

المعتمد فيه لو فرض عالم اخر لكان الشكل الطبيعي ايضا لذلك العالم
هو الكرة والكرتان اذا لم تكن احداهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء
محال فالقول بوجود عالم اخر محال ومما قيل فيه انه لو كان في الوجود عالم اخر موجود
لكان ذلك العالم ايضا مستندا الى البارئ تعالى فيكون قد صدر عنه اكثر

من معلول واحد وذلك محال فهذا هو البيان المطلق لاستحالة وجود عالمين
واما ان جعل كل عالم في الصورة كالعالم الاخر حتى يكون في كل عالم ارض
ونار وماء وهواء وسماء كما في عالمنا لزم ان يكون الاجسام المتفقة في الطبع
تسكن اماكن طبيعية متباينة في الطبع وذلك محال كما ثبت فان قيل
ان الارضين وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية
وامكنتها مشتركة في كونها وسطا لتلك العوالم فالارضية المطلقة تقتضي
الوسط من العالم واما الارض المعينة فانها تقتضي الوسط من العالم
المعين اجاب الشيخ بان قال انه وان كان لا شك في ان الاجرام الكثيرة
بالعدد لها امكنة كثيرة بالعدد ولكن يجب ان تكون كثيرة على نحو
تجعل الكل لو اجتمع كل المتمكن شيا واحدا ومكانا واحدا بالعدد
على ما بيناه ومن الاجتماع حالا مانع له عنه في طبعه فان الطبيعة
الواحدة المتشابهة لا تقتضي الافتراق والتباين ولقايل ان يقول اليس
زعمتم ان الاجسام الفلكية والكواكب وان كانت مشتركة في الجسمية
والكوكبية والضوء والنور والمقدار فان كل واحد منها مخالف للاخر
بنوعيته فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزوا ان يكون الارضون الموجودة
في العوالم وان كانت متساوية في الارضية الا انه مع ذلك يكون
لكل واحد منها حقيقة نوعية مخالفة لنوعية الارض الاخرى وعلى
هذا تلك الارضون لاجل اشتراكها في مطلق الارضية يكون طالبة
لمطلق الوسط ثم ان كل ارض لحقيقتها المخصوصة التي بها يخالف الارض
الاخرى تكون طالبة للوسط المعين واذا كان هذا الذي قلناه محتملا
لم تكن حجتكم برهانية فان قالوا انا لا نعقل من الارض الا الجسم البارد
اليابس بطبعه فان كان هناك خصوصية زائدة لم تكن تلك الخصوصية
لازمة لهذا القدر المشترك واذا لم تكن لازمة امكن فرض الارضين
عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض تكون الارضون متساوية
في النوعية فتطلب كل واحد منهما ما تطلبه الارض الاخرى فتقول ان

كان الامر كذلك لزم ان تكون الاجرام الفلكية كلها متحدة في النوع لانها
مشتركة في مطلق الجسمية فان كان هناك خصوصية لم تكن تلك الخصوصية
لازمة لتلك الجسمية واذا لم تكن لازمة امكن فرض تلك الجسمية
عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض تكون الاجرام الفلكية
متساوية في النوعية فيجب ان يطلب كل واحد منها ما يطلبه الفلك
الاخر من الوضع والحيز فان قالوا هذه الاجسام الفلكية اختلفت لموادها
فلاجل اختلاف موادها اختلفت اوضاعها واحيازها فنقول فجوزوا ايضا
ان تختلف الارضون في موادها حتى تكون لكل ارض بسيطة عالم معين
فان ادعوا ان الارضين متماثلة في المادة فنقول لا نزاع في ان اجزاء الارض
التي في عالمنا متشاركة في المادة ولكن لم قلتم ان مادة الارض الموجودة
في عالم اخر يجب ان تكون مساوية لمادة الارض الموجودة في هذا العالم
وبالجملة فكل ما يذكرونه فانه ينتقض بالاجرام الفلكية فثبت ان
هذه الحجة ضعيفة ومما احتجوا به على امتناع وجود ارضين كثيرة
قالوا انها لو كانت موجودة لكانت متساوية في الماهية فانفصال
بعضها عن البعض ليس لطباعها والا لاستحال ان يوجد منها جزء متصل
واما السماويات فهي علة تحدد امكنة العنصريات لا علة حصول تلك العنصريات
في تلك الامكنة فاذا انفصل بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويات اذا
فهو اذا القاسر خارج وذلك محال لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك
وامتناع انتقاله من وضعه وموضعه الى وضع اخر وهذه الحجة
مبنية ايضا على انها لو كانت موجودة لكانت متحدة في النوع وقد سبق
الكلام عليه واحتج من اثبت عوالم كثيرة بان قال ان مفهوم قولنا
العالم اما ان يكون مانعا من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين واما
ان لا يكون مانعا فان كان مانعا لم يكن علمنا بوجود العالم موقوفا
على حجة وربما بل كان كل من تصور العالم عرف بالضرورة استحالة
وجود العوالم وذلك ظاهر الفساد فاذا مفهوم قولنا عالم لا يمنع

كان خ

عرف بالضرورة وحدة العالم

من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين لكن العالم ليس من الامور التي اذا
فرضت له جزئيات كانت تلك الجزئيات على سبيل ان واحدا منها يكون
بعد اخر لان العالم شيء ازلي بل لما ثبت امكان وجود العالم فقد ثبت امكان
وجوده امورا ازلية والامور الازلية لو لم تكن موجودة في وقت استحال
حصولها لانها اذا كانت معدومة فمن المستحيل ان توجد بعد عدمها بحيث
تكون ازلية فاذا لو كان العالم ممكن الوجود لكان ازلي الوجود لكنه
ممكن الوجود فهو ازلي فالعوالم الكثيرة موجودة في الازل والجواب
ان الكلي هو الذي لا يكون نفس مفهومه سببا لامتناع الشركة فيه
وليس يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم
عدم امتناع الشركة والممتنع لا يعقل ان يكون امتناعه معللا
بكل شيء بل علة الامتناع امر واحد ثم لا يلزم من سلب تعليل ذلك
الامتناع بما عدا ذلك الواحد سلب الامتناع فكذا ههنا لا يلزم
من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع ان لا يكون الامتناع
حاصلا

الفصل الثالث في ان الاجسام الفلكية اقدم من الاجسام العنصرية وان احياز الافلاك متقدمة

على احياز العناصر لان المركبات انما تكون عن البسائط فالمركبات
متاخرة عن البسائط والبسائط محتاجة الى الاحياز فهي متاخرة عن الاحياز
واحياز العناصر انما توجد بسبب الاجرام الفلكية فالاحياز متاخرة عن
الاجرام العنصرية وليكن هذا اخر ما نقوله في الاجرام البسيطة
وبالله التوفيق

الباب الثالث في المزاج وكيفية الفعل والانفعال وفيه فصول

19

الفصل الاول في حقيقة المزاج

الثاني

قد عرفت ان العناصر اذا اختلطت فان كل واحد منهما يكسر كيفية الاخر
وينكسر في كيفيته عن الاخر فكسر كل واحد منهما الكيفية الاخرى يسمى بالتفاعل
فنقول هذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها البعض فانه ان لم تكن
المماسة معتبرة في ذلك التفاعل فاما ان تعتبر فيه نسبة اخرى وضعية
او لا تعتبر نسبة ما بل يكون كيف اتفق والقسم الاخير باطل والا لكان الجرم
سخن بسبب نار موجودة على بعد ما بينه فرسخ منه فاما ان كان على نسبة
وضع اخر غير المماسة تقتضي نوعا من المحاذاة والقرب فان المتوسط
اذا كان لا يسخن ولا يبرد لم يسخن المنفعل الا بعد ايضا ولم يبرد وان سخن
المتوسط القريب وبواسطته تسخن الجسم البعيد وجب ان يكون المسخن
مسخنا لذلك البعيد بواسطة المماسة فالفعل والانفعال انما يجري بين
الاجسام التي عندنا اذا كانت بينهما مماسة هذا ما قاله الشيخ وقد ذكر
في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس من طبيعيات الشفا
فصلا يناقض ما ذكره ههنا ما نقله بلفظه قال في الجواب عن ان ذلك تادي
اشباح المبصرات في الهوا من غير ان يتكيف الهوا انه ليس بينا بنفسه
ولا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان
موجودا استقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة ان يكون كل فعل
وانفعال بالملاقاة والتماس بل يجوز ان يكون فعال اشيا من غير ملاقاة فيكون
اجسام تفعل بالملاقاة واجسام لا تفعل بالملاقاة وليس يمكن احد ان
يقيم برهانا على استحالة هذا ولا على انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة
وضع يجوز ان يؤثر به احدهما في الاخر من غير ملاقاة انما تبقى ههنا منازعة
من التعجب كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها انما تفعل بعضها
في بعض هذه النسبة المباينة وكان اذا اتفق مشهورا فاعل
يفعل بالملاقاة تعجب منه كما يتعجب الان من مؤثر بغير ملاقاة فاذا كان
هذا غير مستحيل في اول العقل وكان عدم هذا المشهور من علته توجبه
وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول ان من شان الجسم المضيء بذاته والمشف

لا محالة

المطلوب ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشعاع قبول البصر وبينهما
جسم لا لون له تأثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط
شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف مثل ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر
هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة
المالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال
بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تصريح في فصل حقيقة
المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتم الا بالملاقاة والمماسة
وانه ليكثر تعجبي من امثال هذه المناقضات الظاهرة لمثل الشيخ ومن الاشكالات
على اصل الكلام ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة
منها فانها لا تسخن الافلاك وتضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام التي
بينهما وبين الارض من الافلاك والنار والهواء لا تصير مضيئة بل هي
شفافة واذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات
ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتم الا بالملاقاة والتماس فان قيل ليس
غرض الشيخ من الحجة التي ذكرها بيان توقف الفعل والانفعال
مطلقا على الملاقاة والتماس بل بيان ان كل جسمين يؤثر كل واحد منهما
في الاخر وينفعل عن الاخر فان ذلك لا يتم الا بالملاقاة واما الشمس فانها
وان افادت الضوء والسخونة للارض لكن الارض ما اثرت فيها وكذلك
المرئي وان اثر في العين لكن العين لا يؤثر في المرئي فظهر الفرق فنقول انه
لما ثبت في العقل جواز ان يؤثر احد الجسمين في الاخر من غير ملاقاة
جاز ايضا ان يؤثر الاخر فيه ايضا من غير ملاقاة والحجة التي ذكرتموها
ان صحت كانت مانعة من الامرين فلا يصح منا منها ان يترك الاحتجاج
ويعول فيه على المشاهدة وهو ان يقال الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج
وهي لا محالة تكون متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في البعض
ولا يتأثر عنه الا عند الملاقاة والتماس فاعتبرنا التماس لذلك واما ان
يقال انه لا يجوز في العقل ان ينفعل عنصر عن عنصر من غير ملاقاة ومماسة

فذلك غير محتاج اليه في هذا الموضع بل الحق ان ذلك محتمل وان كان نادرا
فهذا ما نقوله في هذا الموضع ∴ واذا ثبت ذلك فنقول العناصر اذا
تلاقت انكسر كل واحد منهما في كيفيته بالاخر فهناك امور ثلاثة المنكسر والكاسر
والانكسار فليس هو الكيفية لما علمت ان الكيفية الواحدة بالنوع لا
يعرض لها الا الاشتداد والتنقص بل المنكسر هو الموضوع واما الكاسر
فليس ايضا هو الكيفية لان انكسار كيفيتي العنصرين المتضادين اما ان
يحصلا معا او لا معا فان حصلا معا وكاسر كيفية كل واحد من العنصرين
هو كيفية العنصر الاخر والعلة واجبة الحصول مع المعلول فاذا كان
الانكساران يوجدان معا فالكاسران موجودان عند حصول الانكسارين
هذا محال واما ان كان انكسار احدهما بالاخر سابقا على انكسار الاخر
فهو باطل لان المكسور لا يعود كاسرا للكاسر فكان يجب ان لا ينفعل
الكاسر عن المكسور بعد حصول الانكسار وحينئذ يكون ذلك فسادا
لا مزاجا فثبت ان الكاسر ليس هو الكيفيات بل الصور التي هي مبادي
تلك الكيفيات وهذا مثل ان الماء البارد بالفعل والماء الحار
بالفعل اذا اختلطا انكسر البارد بالحار وليس للماء الحار صورة هي
مبدأ حرارته حتى يجعل تلك الصورة كاسرة لبرودة الماء فاذا الكاسر
لبرودة الماء هو نفس كيفية الحرارة الموجودة في الماء الاخر فنقول
كما ان الذي يحرك حركة مكانية بالقسر لا يفيد الحركة فقط بل يفيد
بالقسر مبدأ الحركة محفوظا في جميع زمان الحركة فيشبه ان يكون
الامر هاهنا كذلك وهذا موضع يجب ان يتفكر فيه واما الانكسار
فهو عبارة عن زوال تلك الكيفيات عن تلك النهاية واذا عرفت ذلك
تبين ان كل واحد من العناصر يفعل بصورته وينفعل بمادته ثم ان طبايع
الممتزجات اذا كانت باقية كان كل واحد منها مانعا للاخر من ان
يصدر عن صورته في مادته تلك الكيفية الصرفة البسيطة وقد
عرفت وحينئذ الكيفية التي تستعد لقبولها اجزاء ذلك الممتزج

عند ذلك الامتزاج مثل الكيفية التي تستعد لقبولها الجزء الآخر من ذلك
الممتزج عند ذلك الامتزاج وتلك الكيفية تكون لا محالة حرارة مكسورة
أو برودة مكسورة أو رطوبة أو يبوسة مكسورة ودل ذلك لأن الطبيعة
التي للجزء الثاني من الممتزج لو لم تكن ممنوة بضدها كانت تعطي الحرارة
القوية فإذا صارت ممنوة بالمعارض فلا جرم لا يفيض عنها القوية التي الحرارة
يعوق عنها المعارض والحرارة الضعيفة بعينها هي البرودة الضعيفة
فظهر من هذا أن التفاعل متى استقر فإنه يحصل في جملة الممتزج كيفية
متشابهة هي المزاج واعلم أن الشيء لا يكون متشابها لذاته وإنما قلنا
للكيفية المزاجية إنها كيفية متشابهة لأن كل جزء من أجزاء المركبات
ممتاز بحقيقته عن الجزء الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية
القائمة بالجزء الآخر إلا أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية
في النوع فلذلك قلنا للكيفية المزاجية إنها كيفية متشابهة فهذا
هو التحقيق في المزاج ثم إن الشيخ رسمه بأنها كيفية تحدث عن تفاعل
كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الأجزاء لتماس أكثر
كل واحد منها الآخر إذا تفاعلت بقواها حدثت في جملتها كيفية متشابهة
هي المزاج : وفيه شكوك أحدها أنه أحال التفاعل على الكيفيات
ونحن قد بينا أنه محال على الصور وثانيها وهو أنه حد الضدين بأنهما
الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه
وبينهما غاية الخلاف فإذا أراد ههنا بالضد ذلك معنى تطرق الخلل إلى خارج
رسم المزاج لأن المزاج منه أول وهو الذي يكون حصوله من اجتماع
البسائط ومنه ثان وهو الذي يكون حصوله من اجتماع المركبات
مثل النسبة الحاصلة من تفاعل الزيبق والكبريت ومعلوم أن
هذا المزاج الثاني لا يكون حصوله عن تفاعل كيفيات متضادة لأن
كيفية الكبريت لا تكون في غاية البعد عن كيفية الزيبق لأن
كل واحد منهما مركب وكيفية المركب لا تكون في الغاية فظهر

أنه لما اعتبر في الضدين غاية الخلاف واعتبر في المزاج أن يكون عن كيفيات
متضادة لزمه خروج المزاج الثاني عن الحد وثالثها وهو أن الطعوم
والروائح والألوان المركبات كلها كيفيات حادثة عن تفاعل كيفيات
متضادة إلى آخر الرسم ولما دخلت هذه الأشياء في هذا الرسم فقد بطل
هذا الرسم فالأولى أن يقال المزاج كيفية ملموسة حاصلة في الجسم المركب
عن العناصر المتضادة الكيفية عند انكسار كيفية كل واحد منهما
بكيفية الآخر ولا يشترط في الضدين ههنا غاية الخلاف

الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج

من الناس من زعم أن البسائط إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض
أدى ذلك بها إلى أن تخلع فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صوابها
جميعها صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم
من جعل تلك الصورة أمرا متوسطا بين الصور المتضادة التي للبسائط
ومنهم من جعل تلك الصورة صورة أخرى هي صورة النوعيات ويدل على
فساد هذا القول أما الأول فإنا إذا وضعنا قطعة من لحم في القرع
والأنبيق تميز إلى جسم مائي قاطر وإلى كلس أرضي غير قاطر فنقول الأجزاء التي
كانت في المركب إما أن يكون بينها اختلاف في استعداد التقطير وعدمه
وإما أن لا يكون بينها اختلاف في ذلك فإن لم يكن بينها اختلاف وجب
أن يكون الكل قاطرا أو الكل ممتنعا عن التقطير وإما إن كان بينها اختلاف
فذلك الاختلاف إما أن يكون بأمر خارج عن ماهيتها بنفس ماهيتها أو
بما يكون خارجا عنها والقسمان الأولان يقتضيان اختلاف أجزاء المركبات
بالماهية وأما إن كان ذلك الاختلاف بأمر خارج عنها فذلك الأمر
الخارجي إن كان لازما لزم منه اختلاف ماهياتها لأن الأمور المختلفة
في اللوازم مختلفة في الماهيات وإن كان مفارقا لا لازما لتلك الأجزاء
أمكن أن يوجد أجزاء المركبات من غير أن يحصل فيه تلك الأمور التي
باعتبارها صار البعض بحال والبعض بحال أخرى وذلك يقتضي أن

يوجد من اللحوم لحم بعضه كله او بسبب كله وكذلك القول في سائر المركبات
ولما بطل ذلك بطل هذا المذهب : الحجة الثانية هو ان صور البسائط
لو تفاسدت فان كان فساد كل واحد منهما مقارنا لفساد الاخر مع ان
فساد كل واحد منهما معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان موجودتين
عند كونهما فاسدتين وذلك محال وان سبق فساد احدهما فساد الاخر
استحال ان يصير الفاسد مفسدا للمفسد فبقي ان يقال التغير انما وقع
في كيفيتي العنصرين والفاعل لذلك التغير هو ما لكل واحد منهما
من الصورة وان تلك الصورة محفوظة الذات في كل واحد منهما من غير
اصلا واحتج الخصم بان قال الاركان الممتزجة لا تتغير جوهرها البسائطية
فيكون النار فيه موجودة لكنها متغيرة قليلا والماء موجود ولكنه
مسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورا زائدة على صور البسائط وتلك
الصورة حاصلة في كل واحد من الاجزاء فكان الجزء الموجود من الاسطقسات
في المركب وهو نار مستحيلة قد اكتسبت صورة اللحمية فيكون
من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان تصير لحما
وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد
من حدود التوسط منه بين الحار والبارد والرطب واليابس يعد
الاجسام العنصرية لقبول اللحمية فتكون حينئذ من شان البسائط
ان تقبل صور هذه الانواع وان لم يتركب بل اذا استحال فقط فلا يكون
الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث هذه الصور والجواب ان هذه
الشبهة ليس اعتراضا على احد المذهبين اولى من اعتراضها على
الاخر وذلك لان اجزاء الممتزج انما يفسد عنها صورها ويحصل فيها
صور اخرى عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فلذا كان كذلك فمن
الجائز ان ينتهي كيفية كل واحد من البسائط الى ذلك الحد حتى تفسد
عنه الصورة التي كانت وتحدث فيه الصورة المزاجية الا ان يقال
بان المعد لحصول تلك الصورة ليس هو الاستحالة التي في ذلك الحد

ان تعيد العناصر

فقط بل الاستحالة مع التركيب وحينئذ يكون هذا هو جوابنا

الفصل الثالث في اقسام الامزجة

قد عرفت ان الكيفيات الاولية التي في الاركان التي باعتبارها يقع التفاعل
اربعة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيمن ان المزاجات عنها
وذلك على قسمين احدهما ان تكون المقادير من الكيفيات المتضادة في
الممتزج متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة عنها
بالتحقيق وذكر في القانون ان المعتدل على هذا المعنى مما لا يجوز ان يوجد
اصلا وذكر في المقالة الثالثة من طبيعيات النجاة انه اذا كان الجسم
المركب من اسطقسين فقط فيمكن ان يكون التركيب فيهما من قوى متساوية
ولا يمكن ان يتركب من اجزا متساوية القوى فوق اثنين جسم البتة
وذكر في الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الاول من
الطبيعيات ان المركبات ان كانت عن اكثر من بسيطين وفيها غالب
فالحيز للغالب وان تساوت غلب البسيطان اللذان جهتهما واحدة القياس
الى المواضع الذي فيه التركيب وحصل المركب في اقرب الحيزين من حيز وقوع
التركيب اقول النقل الاول صريح في امتناع التركيب من بسيطين متساويين
والنقل الثاني في جواز التركيب من بسيطين متساويين ومنع عن
جواز التركيب عن اكثر من بسيطين والنقل الثالث صريح في جواز التركيب
عن ثلاثة بسائط متساوية ويشبه ان يكون الحق هو ان التركيب
عن البسائط المتساوية ممكن ولكنه لا يكون باقيا مستمرا بل يكون
سريع التحلل وسريع الغلبة لبعضها لبعض القسم الثاني ان لا يكون المزاج
وسطا مطلقا بين الضدين ولكن يكون اميل الى احد الطرفين لكن
المعتبر في صناعة الطب بالاعتدال وعدم الاعتدال ليس هذين القسمين
المذكورين فان المعتدل بهذا المعنى اما ان لا يكون ممكنا وان كان ممكنا
فهو غير مستمر بل المعتدل الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم هو
مشتق لا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة وهو

ان يكون قد توفر على الممتزج من العناصر القسط الذي ينبغي له مزاجه
واذا عرفت معنى المعتدل عرفت ايضا معنى غير المعتدل فنقول الخارج عن
الاعتدال اما ان يكون خارجا في كيفية واحدة فقط او في الكيفيتين معا
اما القسم الاول وهو ان يكون معتدلا في احد المتضادين وخارجا من
الاعتدال في المتضادين فلنفرض الاعتدال حاصلا في الرطوبة واليبوسة
فتكون الغلبة حينئذ اما للحرارة او للبرودة فهذان قسمان ولنفرض
الاعتدال حاصلا في الحرارة والبرودة فتكون الغلبة حينئذ اما للرطوبة
او لليبوسة وهذان قسمان اخران واما ما يكون خروجه عن الاعتدال
في الكيفيتين فلنفرض كون الحار غالبا فاما ان يكون الغالب معه
الرطب او اليابس وهذان قسمان ولنفرض كون البارد غالبا فاما ان
يكون الغالب معه الرطب او اليابس وهذان قسمان اخران فهذه الاقسام
الثمانية اقسام الخارج عن الاعتدال عن الخارج واما المعتدل فهو
قسم واحد فالامزجة اذن تسعة فهذا ما يليق بالحكمة من البحث عن امر المزاج
واما ما وراء ذلك فقد ذكرناه في شرح القانون

الفصل الرابع في اقسام انفعالات

الحار والبارد والرطب واليابس

اعلم ان لهذه الكيفيات الاربع افعالا وانفعالات فمنها ما هي للفاعلتين
ومنها ما هي للمنفعلتين واما التي للفاعلتين فمنها ما ينسب الى الحر ومنها
ما ينسب الى البرد ومنها ما ينسب اليهما جميعا فالمنسوب الى الحر مثل النضج
والطبخ والشي والتبخير والتدخين والاشتعال والاذابة والحل والعقد
والمنسوبة الى البرد مثل التفجيج ومنع الطبخ والنضج والشي ومنع
التبخير ومنع التدخين ومنع الاشتعال ومنع الاذابة الذي هو الاجماد
ومنع الانعقاد وهو الحل والتكرج واما الامر المشترك بينهما فمثل
التعفين ومثل تخمير كثير من الاجسام كالحديد والفخار من كل واحد

منهما يحصل بالحر والبرد ومثل التعفن والتخمير واما الامور المنسوبة الى الكيفيتين
المنفعلتين فهي انفعالات لا غير فمنها ما هي بازاء هذه الافعال الصادرة
عن الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول النضج وقبول الطبخ ومثل الانقلاء
والانشواء والتبخر والتدخن والاشتعال والذوبان والانعقاد
ومنها ما ليس بازاء هذه الافعال فمن ذلك ما بقياس احد الكيفيتين الى الاخرى
اما لليابس فمثل الانفلاق والتشقق والانتفاخ والميعان وللرطب
مثل الجفوف والاجابة الى التشقق واما ما ليس بقياس احدهما الى الاخر
فمن ذلك ما هو للرطب وحده ومنه ما لليابس وحده ومنه ما هو للمركب
منهما اما الذي للرطب وحده فمثل الانعصار وسرعة الاتصال والاغراق
والذي لليابس مثل الانكسار والارتضاض والتفتت والانشقاق
وامتناع الاتصال بمثله والالتصاق بغيره واما الذي للمختلط فمثل
الانشداخ والانطراق والانعجان والانعصار والتلبد والامتداد
والتكرج فهذه هي الافعال والانفعالات التي تصدر عن بساطة
هذه الكيفيات وتركيبها صدورا اوليا فما كان من هذه الاحوال مشتركا
جمعنا القول فيه في فصل واحد وما كان من هذه الاحوال مشتركا
بين الفاعلة والمنفعلة فسبيلنا ان لا نذكره في فصل المنفعلة
فلنبتدئ الان في شرح هذه المعاني فصولا فصولا

الفصل الخامس في النضج

حركة ما احالة من الحرارة للجسم ذي الرطوبة الى موافقة الغاية
المقصودة وهو على نوعين طبيعي وصناعي والطبيعي على نوعين
نضج نوع الشيء ونضج ضروريات الشيء والضروريات على قسمين نضج
ما يحتاج الى جذبه وهو نضج الغذاء وما يحتاج الى دفعه وهو نضج الفضل
فاما نضج نوع الشيء فكنضج الثمرة والفاعل في هذا النضج موجود
في جوهر النضيج ويحيل رطوبته الى قوام موافق للغاية المقصودة
وانما يتم اذا صار بحيث يتولد المثل ان كان من شانه ذلك واما نضج

الغرابه هو افساد جوهره واحالته الى مشاكلة طبيعة المعتري وفاعل هذا
النضج ليس موجودا في جوهر النضج بل في جوهر المعتري لكنه مع ذلك احالة
من الحرارة للجسم الرطب الى موافقة الغاية المقصودة التي هي افادة
بدل ما يتحلل والاسم الخاص بهذا النضج هو الهضم واما نضج الفضل وهو
نضج الشيء الذي لا ينتفع به في التغذية فهو يفارق النوعين الاولين بان
هذا النضج احالة للجسم الرطب الى قوام يسهل معه دفعه وذلك
اما بتغليظ القوام ان كان رقيقا او بترقيقه ان كان غليظا واما بتقطيعه
ان كان المانع من الدفع شدة اللزوجة وهذا النضج ايضا احالة من
الحرارة للجسم الرطب الى موافقة الغاية المقصودة وكذلك القول
في النضج الصناعي ::

الفصل السادس فيما يقابل النضج

وهو امران احدهما كالعدم وهو ان تبقى الرطوبة غير مبلوغ بها الغاية
المقصودة مع انها لا تكون قد استحالت الى كيفية منافية للغاية المقصودة
مثل ان تبقى الثمرة نية او تبقى الغذاء نيئا لا تكون قد استحال عن حاله
او تبقى الفضل غير مستحيل الى ما يوافق الاندفاع وهذه الفجاجة
وتفعلها بالعرض مانع وجود الحرارة وهو البرودة وثانيهما ان تتصل
بتلك الرطوبة حرارة غريبة ولا تكون الحرارة الغريزية موجودة او ان
كانت موجودة فتكون ضعيفة وحينئذ يستولي على تلك الرطوبة الحرارة الغريبة
فتحيلها لا الى ما يوافق الغاية المقصودة وتلك الحرارة الغريبة اما ان
تكون قوية بحيث يسرع في تحليل الرطوبات واما ان لا يكون والاول
هو الاحراق والتجفيف والثاني هو العفونة فكان الرطوبة الغريبة
تتداول تدبيرها حرارة غريزية وحرارة غريبة فان استولت الحرارة
الغريزية جعلتها موافقة للغاية المطلوبة وان استولت الحرارة الغريبة
احالتها كيفية منافية للغاية المطلوبة وهو العفونة التي ليس
او حصول نوع تلك الحرارة التي كانت غريبة بالنسبة الى الاول غريزية

بالنسبة الى ذلك النوع واعلم ان البرد يعين على العفونة لتضعيفه
للحرارة الغريزية وحفظه للحرارة الغريبة واعلم ان سبب النضج الثاني والثالث
حرارة غريبة ولكنها غريزية للشيء الذي يحله النضج فاذا فعلت هذه الحرارة
فعلها وبلغت الغاية المقصودة فقد نضج وان عاوقها عائق كانت فجاجة
وان استولت عليها حرارة غريبة فحينئذ انتصرت على الغريزية فعلها
فيزول الغرض عن الكيفية الملائمة لطبيعة المعتري وذلك هو العفونة ::

الفصل السابع في الاسباب الاربعة للنضج

والنهو والعفونة :: مادة النضج جسم رطب وفاعله الحرارة
الغريزية وصورته تكيف الرطوبة بكيفية موافقة لغرض الطبيعة
وغايته تشوال شخاص الجزئية والنهو مادته جسم رطب وفاعلها عدم
حرارة او برد وصورته بقاء الرطوبة غير مسلوك بها الى الغاية الطبيعية
وذلك امر عدمي وغايتها العرضية هي التي تسمى الباطل ::

الفصل الثامن في التكرج ::

انه يبتدي من حرارة عفنية في الشيء تفعل تحليلا فيه وتبلغ الى ان تفصل
عنه بالتمام بل تحبسه البرد على وجه الشيء ويحدث منه لون ابيض
من اختلاط المائية بتلك الرطوبة كما يعرض للزبد وتبقى على وجهه
ما لم يكن هناك حرارة لم يكن تكرج وان كانت اقوى من المكرج كانت
عفونة وان كانت اشد من ذلك كان تحقيقا او احراقا ::

الفصل التاسع في الطبخ

فاعله الغريب جسم فيه حرارة ورطوبة تسخن المطبوخ بحرارته
وترطبه برطوبته ومادته جوهر فيه رطوبة واذا قيل للذهب انه
انطبخ فباشتراك الاسم ::

الفصل العاشر في الشي

الفاعل الغريب له حرارة خارجة يابسة تاخذ من رطوبته لظاهر المشوي
اكثر مما تاخذ من رطوبة باطنه ورطوبة المشوي جوهرية ورطوبة

المصبوخ مركبة من الاصلية والعربية ثم الحاد الملاقي اما ان يكون هوائيا او ارضيا والاول هو الشي المطلق والثاني لا يخلو اما ان يتوسطه بين الفاعل والمنفعل واسطة وذلك هو القلي او لا يتوسطه وهو التكبيب واما اذا كان التاثير حرارة شي برج سمي تهيينا

الفصل الحادي عشر في التبخير والترخين

التبخير بعد الاجزا الرطبة متحللة من شي رطب الى فوق والترخين لتحلل الاجزا الغالب فيها اليابس والبخار ما متحلل والدخان ارض متحللة وكل ذلك عن حرارة مصعدة والرطب المحض لا يدخن واليابس المحض لا يبخر

الفصل الثاني عشر في اصناف تاثير الحرارة في المركبات

اعلم ان الرطب مصيح للتصعد واليابس عاصي عليه فهما اذا امتزجا فاما ان تجمد تلك الرطوبة او لا تجمد فان انجمدت فالنار اما ان تقوى على تخليص الرطب من اليابس او على افساد ذلك الجوهر او لا تقوى فان لم تقو فاما ان تقوى على ازالة ذلك الجمود او لا تقوى فان لم تقو فذلك الجسم لا يكون منطرقا ولا يسبب ذلك ان رطوبته غير لزجة ولا دهنية ومن القسم على قسمين احدهما ان يكون الغالب عليه الما كالياقوت وثانيهما ان يكون الغالب عليه الارض كالطلق واما اذا قويت الحرارة على ازالة جمود المركب ولم تقو على تفريق اجزايه كان ذلك لجمود الحر لا لفقد كما في الحديد والزجاج او يقوى على الاسالة والتذويب كما في ساير الاجساد ومن القسمان قد تكون رطوبتها لجية دهنية فتكون منطرقة كالاجساد السبعة وقد لا يكون كذلك كالزجاج والخزف ثم ان الاقسام الثلاثة اعني ما يذوب وما يلين وما لا يذوب ولا يلين فالنار وان كانت لا تقوى على افساد ما لكنها تغيرها رزانة وثقلا وذلك كالنحاس والفضة فان منه اذا عملت فيها النار عملا انفصل

عنها شي يشبه الكباريت وازدادت عنده لم ثقلا لان المنفصل شي هوايي خفيف فاذا زالت بقيت الارضية فيصير الشي اثقل واما اذا كانت الحرارة على تخليص رطب المركب من يابسه فذلك على قسمين اما ان لو قد حصل بين ذلك الرطب واليابس تاثير او تامها او لم يكن والاول كالشمع والثاني كالطلق المعجون بالماء وفي كلا الموضعين فالنار يقوى على التفريق واعلم ان الجسم اليابس لا يتصعد الا عند احدا امرين الاول ان يكون متحلل الاجزا ابلا للتصعد المعده فاذا فعل به ذلك مثل التصعير مثل النحاس فانه لا يتصعد لكنه اذا نحو نحوة محكمة تصعد الثاني ان يخلطه بما يقبل التصعير خلطا محكما مثل اذا اردنا تصعير الطلق والزجاج ربيناهما بالنوشادر تربية محكمة ثم اوقدنا عليه ايقادا قويا فانه يتصعد الجميع ولما عرفت السبب في تصعير اليابس فقد عرفت ان المعادن يعسر تصعيرها من شانه ان يتصعد

الفصل الثالث عشر في المشتعل والمتجمر

هو الذي ينفصل عنه بخار دخاني دهني لطيف من شانه ان يتصعد عنه دخان قابل للاشتعال الى النار المضية المشرقة واما المتجمر غير المشتعل فهو الذي يستحيل اجزاوه الى النار اما اضاءة وسخونة لكنه لا ينفصل عنه شي اما لليبوسة مثل الحجارة واما لشدة رطوبته ثم ان من الاشيا ما يكون مشتعلا ومتجمرا معا كالحطب ومنها ما لا يشتعل ولا يتجمر كالرمل ومنها ما يتجمر ولا يشتعل كالفحم

الفصل الرابع عشر في الحل والعقد

اصل هذا الباب ان يعرف ان الحل والعقد كالكبريت والخثورة كالواسطة فلننظر في قابل هذه الامور الثلاثة وفاعلها اما القابل فهو ان النار والهوا لا يقبلان الجمود لغاية لطافتهما واما الارضية والمائية فيقبلان الاحوال الثلاثة واما النظر في الفاعل فنقول ان الاعقاد في الارضية فقط اما بسبب البرد واما بسبب الرطوبة واما في المائية فلا اعقاد الا بما يحصل

فيبس ٥

المسعل ٥

بسبب الحر واما الانعقاد في الارضية فهو يحصل اما بسبب الحر واما بسبب اليبس واما الخثورة فقد يكون بسبب مخالطة الارضية للمائية وقد يكون بسبب مخالطة الهوائية كما في الزبد لان الهوائي اذا خالطه سطح مائي واحتقن فيه كثر لذلك الهوائي ذلك السطح مما يعرض له في الزق المنفوخ اذا دفع باليد من خارج ولذلك هو الخثورة التي لا معنى لها الا عسر النفوذ فيه لما فيه من المقاومة واذا عرفت هذا الاصل فنقول الملح ينعقد بالحر وينحل بالبرد واما انحلاله بالبرد فلان البرد يوهن قوة اليبوسة التي فيه المستفادة من الحر اعني القوة التي بسببها قدر اليابس على عقد تلك الرطوبة واما انحلاله بالرطوبة فلان مادته ماء عقده يبس ارضي فاذا غلبت الرطوبة عادت اليبوسة العاقدة مغلوبة ولكن يجب في الرطوبة ان لا يكون لزجة فان اللزوجة تزيد في العقد واما البيض فهو انما ينعقد بالحر لان المشتبك في جوهره يبوسة رقيقها النضج في الرطوبة فاذا سخن البيض استعان بما فيه من اليبوسة بذلك الحر فقويت على العقد واما الدم فاما ان يكون رقيقا او غليظا فان كان رقيقا انجمد لما بينته ولم يجمد والشظايا التي فيه تعينه على الجمود ولذلك فان تلك الشظايا ان كانت قليلة كما في دم بعض الحيوانات لم ينعقد واما ان كان الدم غليظا حصلت الخثورة فيه اولا ثم الجمود ثانيا وذلك لاختلاف اجزائه في الجمود واما انحلاله بالرطوبة فلما فيه من الهوائية واما خثورته من الحر فلما فيه من الارضية واما خثورته من البرد فلما فيه من المائية واما المني فخثورته لاجل ان الهوائية خالطته فلذلك متى عرض للبرد وفسدت قوته وفارقته الهوائية فحينئذ يصير رقيقا واما العسل فلان الحر يجعله ارق مما كان بتحليله الكثيف منه واما البرد فانه لا يجعله ارق مما كان بل يزيده جمودا واما انعقاد اللبن بالجبنية فلما فيها من الارضية العاقدة ولذلك فكل لبن قليل الجبنية لا ينعقد واعلم انه ربما اجتمع الحر والبرد على اجماد الشيء وحينئذ تصعب اذابته وذلك الشيء هو الذي اعان الحر على تحليل

رطوبته واعان البرد على جمعه تجميد من الرطوبات وذلك كالحديد والخزف والفلق ومع ذلك فكل هذه الا شيئا قابلة للذوب ولو بالعسر واعلم ان كل ما يذوب فانه يلين اولا الا الملح وذلك لان اليابس فيه قليل الكمية كثير القوة فما دامت القوة باقية لا يتراخى واذا زالت القوة حصل الذوب وقد بقي من المباحث بالحرارة والبرودة شيء اخر وهو تعاقب الحر والبرد

الفصل الخامس عشر في سبب تعاقب

اذا استولى الحر على ظاهر جسم بارد برد باطنه وبالعكس والجسم الذي يقع فيه ذلك على قسمين الاول ان يكون ذلك الجسم انما يسخن ويبرد لنفوذ اجسام كيفية في عمقه اما حارة او باردة فاذا استولى الحر على الظاهر انهزمت تلك الاجسام الكيفية الى الباطن واحتقنت فيه فتشتد تلك الكيفية الثاني ان يكون سخونة ذلك الجسم او برودته لا لنفوذ جسم اخر فيه بل يكون الجسم في ذاته سخينا او باردا ثم اذا استولى الحر على الظاهر استترت تلك الكيفية في الباطن ويدل في الباطن ويدل على ذلك ان مياه الابار ترتب الجهر في الشتا في الحال وفي الصيف لا مريب الا بعد زمان وذلك يبطل قول من قال ان الماء لا يكون حارا في الشتا بل البشرة لا عتيادها البرد حينئذ لا ينفعل عن برد الماء واما في الصيف فلما اعتادت البشرة الحرارة لاجرم انفعلت عن برودة الماء فاستبرد فانه لو كان كذلك لما اختلفت حاله عند الجمد بالماء حالتي الصيف والشتا واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يكون السبب في ذلك انهزام الحرارة من البرودة او بالعكس لاستحالة انتقال الاعراض بل السبب فيه ان فعل القوة الواحدة في الموضوع العظيم اضعف من فعلها في الموضوع الصغير فانه لا سواء ضوء مشكاة صغيرة عن سراج واضاءة صحرا واسعة عنه واذا ثبت ذلك فالبرد اذا استولى على ظاهر الجسم تعذر على القوة المسخنة تسخين ذلك الظاهر فلم يقدر الا على تسخين الباطن فيصير موضوع فعل القوة اقل وقد جاز ان نتكلم في انفعالات الرطب واليابس

الفصل السادس عشر في النشف

اذا كان في الجسم الارضي مسام احتبس الهوا فيها قسرا لضرورة الخلا فاذا
حصل فيها من الاجزا المائية ما يقوم مقام الاجزا الهوائية فقويت الاجزا
الهوائية على مفارقة تلك المنافذ ثم ان الاجزا المائية التي ينفذ في تلك المسام
قد يعرض لها ان تنعقد من يبوسة تلك المنافذ وقد لا يعرض لها ذلك وايضا فكثيرا
مما ينشف يعرض له الجفاف في الحال لان الرطوبة اذا كانت قليلة انجذبت بالقوة
الى الباطن ثم ان المسام الظاهرة تجذب هوا اخر الى نفسها فيظهر من ذلك ان
المصمت لا يجوز عليه النشف فان قيل الاجزا المائية لو نفذت في المسام الظاهرة
بقيت الاجزا الهوائية في المسام الباطنة وذلك امر قسري ولو انجذبت الاجزا
المائية الى المسام الباطنة احتاجت المسام الظاهرة الى جذب هوا اخر
وذلك ايضا قسري فلماذا صار القسر الثاني اولى من القسر الاول قلنا قد
عرفت ان الجسم الطبيعي اذا كان في مكانه الطبيعي كان عديم الميل بالفعل
واذا كان خارجا عنه كان ذا ميل بالفعل فحصل الترجيح بهذا السبب

الفصل السابع عشر في الانحصار

هو عبارة عن تشكل الجسم الرطب بشكل باطن ما يحويه فان كان الحاوي
مشتملا على جميعه تشكل جميعه بشكله وان كان اعظم منه فان
كان الجسم رطبا فانما يتشكل علوه بتقعيبه والسبب فيه ان ذلك التشكل
لا يلزمه شي غريب فيتشكل بشكله الطبيعي

الفصل الثامن عشر في الاتصال ومقابلاته

اما الاتصال فالرطب اذا لاقى ما يماسه بطل السطح بينهما بسهولة وصار
مجموعهما واحدا بالاتصال واليابس لا يسهل ذلك فيه والرطوبات
اذا اجتمعت تفرقت تميز السطوح فيها كما في الما والدهن وقد لا يظهر
كما في الما والتراب واما مقابلاته فمنها الانخراق وهو يقال على سهولة
انفصال الرطب بمقدار حجم النافذ فيه مع التيامه عند زواله ويقال
ايضا على انفصال يحدث في الجسم بحيث يبعد اجزايه عن بعض ومنها الانقطاع
وهو انفصال يحصل في الجسم لنفوذ جسم اخر فيه بحيث يكون الانفصال

في

مساويا لحجم النافذ في جهة حركته وانما قلنا في جهة الحركة لانه يجوز ان ينفصل
القاطع على مقدار القطع من الجهة التي عنها حركة القاطع ومنها الانشقاق
وهو على قسمين تارة لاجل مداخلة جسم في جسم ولكن يزيد مقدار التفريق
على مقدار النفوذ وتارة لاجل جذب مفرق يعرض للاجزا بعضها عن بعض واعلم
ان اكثر ما ينشق طولا لا ينشق عرضا ومنها الانكسار وهو انفصال الجسم
الصلب بدفع دافع قوي من غير نفوذ حجمه فيه الى اجزا كبار فان كان الى اجزا
صغار فهو الارضاض وان كانت بنارة لدفعه ضعيفة فهو التفتت

الفصل التاسع عشر في اللين والصلب

قد فرغنا في باب الكيف عن بيانهما لكنا نحكي كلام الشيخ فيهما لما فيه من مزيد
فوايد قال اللين هو الذي يتطامن سطحه عن الدافع بسهولة ويمكنه ان
يبقى تغير مقدار قبته مرة قصيرة او طويلة وبهذا يفارق السيال فانه لا يحفظ
الشكل الا مع ملازمة ما يغير الشكل والصلب هو الذي لا يتطامن سطحه
الا بعسر ثم ان اللين عنه اقسام منها المنسرح وهو الذي يتحرك اجزاوه
الى باطنه فمنه ما يبقى على ما يعمل به وهو المنكبس ويفارق المعصور من
حيث ان المعصور يخرج الجسم الغريب عنه والمنكبس ليس كذلك واما الذي
لا تبقى فيه اثر انغمازه بل يعود بعد ساعة فهو كالاسفنجة ومنها المنثني
وهو الذي من شانه ان يصير احد جانبيه الطوليين ازيد والاخر انقص
بزواله عن الاستقامة الى غير فصل وذلك للين مطاوع ومنها التمدد وهو
حركة الجسم من ذلك في طوله مستنقص في جانبيه الاخرين وسبب
ذلك استعداد امتزاج الرطب واليابس وهو على قسمين منه ما لا يلزم
الماد له الا بتعلقه به ويسمى لزجا وهو الذي يقبل التمدد والعطف والاتصل
الفصل بسرعة ومنه ما يلزم الماد من غير حاجة الى ان يتعلق به ويسمى
ذلك لزجا وان كان اللزج بالحقيقة اعم منه فان الدهن لزج ايضا
وبالله التوفيق

الباب الرابع في الكاينات التي لا نفس لها

وهي ثلاثة اقسام

من الفن الاول من الحكمة الثانية من الكتاب الثاني

بلغ مقابلة

يجب ان تعلم ان جميع الاثار العلوية تابع لتكون البخار والدخان وذلك
لان الحرارة اذا اثرت في البلة اصعدت منها البخرة وخصوصا اذا عاونتها حرارة
محققة فما يصعد من جوهر الرطب فهو بخار وصعوده ثقيل وما يصعد
من جوهر اليابس فهو دخان وصعوده خفيف سريع والبخار حار رطب
والدخان حار يابس وقلما تصعد بخار ساذج بل انما يسمى الواحد باسم
الغالب وفي اكثر الامر يتصاعدان من الارض مختلطين لكن البخار منتهى
مصعده الى حد قريب والدخان اذا كان قويا انفصل عنه مرتقيا مجاوزا
اياه الى حد النار واذا عرفت هذه المقدمة فنقول الكاينات التي لا نفس لها
اما ان يكون حدوثها بغير تركيب او يكون حدوثها بتركيب اما الذي يكون
حدوثه بغير تركيب فاما ان يكون حدوثه فوق الارض وعلى وجه الارض
او تحت الارض اما الذي حدوثه فوق الارض فاما ان يتكون من البخار
او من الدخان فلنتكلم في هذه الاقسام

القسم الاول فيما يتكون فوق الارض من البخار وفيه فصول الاول في السحاب والمطر والثلج

والبرد والطل والصقيع والكلام في هذه الامور يقع في مبحثين البحث
الاول عن اسباب تكونها فنقول ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف
البخار وفي الاقل من تكاثف الهوا اما الاول فالبخار الصاعد ان كان قليلا
وكان في الهوا من الحرارة ما يحلل ذلك البخار فحينئذ يتحلل وينقلب هوا واما
ان كان البخار كثيرا ولم يكن في الهوا من الحرارة ما يحلله فتلك الابخرة
المتصاعدة اما ان تبلغ في صعودها الى الطبقة الباردة من الهوا او لا
تبلغ فان بلغت فلا يخلو اما ان يكون البرد هناك قويا او يكون فان لم
يكن البرد هناك قويا تكاثف ذلك البخار بذلك القدر من البرد واجتمع
وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر والديمة
والوابل انما يكون من امثال هذه الغيوم واما ان كان البرد شديدا

السابعة ع

قوي

فلا يخلو اما ان يصل البرد الى الاجزاء البخارية قبل اجتماعها وانعقادها حبا
كبارا او بعد صيرورتها كذلك فان كان على الوجه الاول نزل ثلجا وان
كان على الوجه الثاني نزل بردا واما اذا لم يبلغ الابخرة الى الطبقة
الباردة فهي اما ان يكون كثيرة او قليلة فان كانت كثيرة فهي قد تنعقد
سحابا ماطرا وقد لا ينعقد اما الاول فذلك لاحد اسباب خمسة احدها اذا
منع هبوب الرياح عن تصاعد تلك الابخرة وثانيها ان يكون الرياح ضاغطة
اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح وثالثها ان يكون هناك
رياح متقابلة متصادمة فيمتنع صعود الابخرة حينئذ ورابعها ان
يعرض للجزء المتقدم وقوف لثقله وبطوء حركته ثم انه يلتصق به ساير
الاجزاء الكثيرة المدد وخامسها لشدة برد الهوا القريب من الارض وحكى
الشيخ انه شاهد هذا النوع من تكون السحاب الماطر فانه شاهد
البخار وقد صعد في بعض الجبال صعودا يسيرا حتى كانه مكبة موضوعة
على وهدة وكان هناك قرية احاطت بها تلك الوهدة وكان الشيخ
فوق تلك الغمامة في الشمس وكان اهل القرية يمطرون من تلك
الغمامة فحصل العلم بان البخار الكثير اما يودي تكاثفه وتواتر مدده
وبطوء حركة المصعدة اياه الى فوق الى ان يتكاثف وينعقد مثل
المعصور واما الذي لا ينعقد سحابا ماطرا فهو الضباب واما اذا كانت
الابخرة القليلة الارتفاع قليلة لطيفة فاذا ضربها برد الليل وكثفها
وعقدها ماء محسوسا فنزل نزولا في اجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند
اجتماع شي يعتد به فان لم يجمد كان طلا وان جمد كان صقيعا ونسبة
الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر واما تكون السحاب من انقباض
الهوا فذلك عند ما يبرد الهوا وينقبض وحينئذ يحصل منه الاقسام
المذكورة البحث الثاني عن احكام هذه الاقسام وهي سبعة الاول
ان اكثر البرد يكون في الخريف والربيع ولا يكون في الشتاء لان البرد
المستولي ان كان شديدا افسد الثلج لانه يجمد البخار قبل انعقاده حبا

وان كان ضعيفا لم يفعل الا المطر ولا في الصيف ايضا لقلة الابخرة الرطبة
الثقيلة واما في الربيع والخريف فان البخار مادام لم تتكاثف بعد تكاثفا
يعتد به تكون الحر مكتنفا اياه ولا يجمد ثلجا فاذا استحكم استحصافه واحاطه
الهواء الحار والرياح الحارة القوية هرب البرودة دفعة الى باطن السحاب
ويكون الاستحصاف قد جعل البخار قطرا وكانت الابخرة ايضا لمنا استغراء
شديد لمجموعه لخلخلة الحرارة اياها بما كما ان الماء الحار اسرع انجمادا من البارد
فيجمد بعد صيروته حبا كبارا الثاني ان يكون البرد في الخريف اكثر
منه في الربيع وسببه ان الصيف افاد الاجسام زيادة تخلخل والمتخلخل
اقبل لتاثير الحر والبرد ولهذا السبب قد يكون البرد من مخالفة ريح
باردة لبخار حار قريب من الارض فيجمعه بحركته جمعا ويجمد اجزاؤه
بردا الثالث ان البرد ان كان نازلا من سحب بعيدة فهي تكون صغيرة
ومستديرة لدوران زواياه بالاحتكاك في الجو واما الكبار وخصوصا
التي لا استدارة فيها فهي التي تنزل من سحب قريبة الرابع انما يكثر
المطر بارض الحبشة مع حرارتها لاندفاع الابخرة هناك وانضغاطها
بسبب الجبال المانعة من الرياح الخامس الامطار الصيفية في الاكثر
حباتها كبار وتكون متباعدة وفي الشتاء بالعكس لان الابخرة
المتصاعدة في الصيف لا تعلو في الاكثر عن الادخنة التي هي مادة
الريح فتلك الرياح تصل بعض القطرات بالبعض فتكبر القطرات
وتتباعد واما في الشتاء فيكون الهواء ساكنا فلاجرم لا تتصل القطرات
وتكون متقاربة السادس الصباب ما كان منحدرا من العلو وخصوصا
عقيب الامطار انذر بالصحو وما كان متصعدا الى فوق ولا يتحلل
فهو منذر بالمطر السابع ذكر بعضهم ان الثلج يكون على جميع
الاشكال الا المخمس

الفصل الثاني في مقدمات يحتاج اليها
في معرفة الاثار الظاهرة على السحاب وهي سبعة المقدمة

بلغ مقابلة

٤١

الرابع بيان انعكاس الضوء انه اذا وقع الضوء من جسم مضيء على جسم
صقيل فانه ينعكس الضوء من ذلك الصقيل الى جسم اخر وضعه من
ذلك الصقيل كوضع المضيء من ذلك الصقيل بشرط ان يكون جهته
مخالفة لجهة المضيء ويلزم مما قلنا ان يكون زاوية الانعكاس مساوية



لزاوية الشعاع ولنبين ذلك بشكل هندسي ليكن ه اثره ك كمي
الشمس ودايرة ح ط موضع المراة وخط ا ب شعاع الشمس فنقول
انه لا شك انه ينعكس الشعاع من مراة ح ط الى جسم اخر اذا لم يكن
بينهما حايل ولنفرض انه ينزل من خط ا ب ومنه الشعاع خط عمودي
على سطح مراة ح ط ويمكننا ان نصل بين نقطتي ب ر ثم نخرج ذلك الخط
على استقامته الى طرفي المراة وليكن ذلك الخط د ح فيحصل هناك
بالضرورة من ا ب ومنه الخط الشعاعي ومن ب ر زاوية وايضا يحصل
من ح ومنه الشعاع المنعكس ومن ب د زاوية اخرى فهاتان الزاويتان
بالضرورة متساويتان فزاوية ا ب ر زاوية ايصال الشعاع وزاوية
ر ب ح زاوية الانعكاس واما ان كان خط الشعاع عمودا على سطح المراة
مثل ح ب كان انعكاس الشعاع ايضا على ذلك الخط المقدمة الثانية
في بيان انعكاس البصر الحال في انعكاس البصر مثل الحال في انعكاس
الضوء فاذا فرضنا مراة خرج اليها من وسط الحدقة خط مستقيم ومنها
سطحا قايما على المراة بالطريق المذكور في المقدمة الاولى ارتسم لا محالة
خط على سطح المراة ويكون ذلك الخط مع الخط الخارج عن الحدقة
محيطين بزاويتين فان كانت الزاوية قايمة كان انعكاس البصر
ايضا الى الرائي وان لم يكن قايمة كانت التي تلي الرائي اقل من قايمة
فاذا اخرج من تلك النقطة المشتركة بين هذين الخطين خط اخر
خرج الى خلاف جهة الرائي واحاط مع الخط المرتسم على المراة بزاوية
مثل الزاوية الاولى فكل شيء يقع على محاذاة هذا الخط الانعكاسي في صوب امتداده
فيراه الناظر في المراة وما لا يكون كذلك فلا يراه البتة واما بيان ان

تخن ح

الخطوط والانعكاسات وهمية ولا وجود لها في الخارج فمن ذلك مما سيأتي في علم النفس
ولكن الاحكام التي في اعتبارنا لا تختلف سواء كانت هذه الخطوط وهمية
او تكون وجودية المقدمة الثالثة ان المرآة اذا كانت صغيرة جدا لم
يظهر فيها اشكال المرئيات لان الجسم لا يمكن ان يرى متشكلا الا وهو بحيث
تقسمه الحس فكيف يرى متشكلا ما لا ينقسم في الحس وان كانت
مع ذلك مفردة فربما عجز البصر عن ادراك ما يؤديه من اللون ايضا
فاما اذا كثرت وتلاقت ادى كل واحد منها اللون ولم يؤد واحد منها الشكل
فاتصل من جملتها ما تؤديه لو كانت متصلة مقدرة لا ذات مع ذلك اللون
والشكل المقدمة الرابعة ان المرآة اذا كانت ملونة فانها لا تؤدي
الوان المرئيات كما هي بل لونا متوسطا بين لون المرئي ولون المرآة مثل
ان الكافور في الزجاج الاخضر لا على بياضه المقدمة الخامسة ان صور
المرئيات غير منطبعة في المرايا والا لكان لها مقر معلوم في المرآة ولما كانت
تنتقل بانتقال الناظر منه والمرئي ساكن بل ادراكها على سبيل الخيال
ومعنى الخيال ان يجد الحس شبح شيء مع صورة شيء آخر لصورة ذلك الاول
من غير ان يكون انطباع حقيقي في مادة ذلك الشيء الثاني الذي يؤديها
ويرى معها المقدمة السادسة اذا كان الصقيل مشفا وروي مشفا بالفعل
لم يمكن ان يرى عليه من الخيال واذا روي عليه من الخيال لم يرى ما وراءه ولم
يكن مشفا بالفعل حينئذ بالقياس الى ما وراءه وان كان وراء الجسم الشفاف
جسم ذو لون عوده ادى منها من الخيال وان لم يكن وراءه ما يجرده تفرقته
البصر ولم يرى من الخيال المقدمة السابعة اذا كانت النسبة بين الرائي وبين
اجزاء المرآة وبين المرئي واحدة وجب ان يكون الزوايا التي تحدث من خطوط
يتوهم خارجه من البصر الى المرآة ومنها الى الشيء ذي الشبح زوايا متساوية
من جميع الجهات فيكون مثل الشكل المرتسم من زوايا الشبح مستديرا هذه جملة
ما يحتاج اليه من المقدمات

اللون ح

تودي ح

يود

الفصل الثالث في الهالة وفيه مباحث

عن سببها ح

البحث الاول زعم بعضهم ان سمك الغمام كري بدليل انه متشاكل البعد عن الارض
فاذا وقع عليه شعاع القمر حدث من الشعاع زمنه قطع مستدير وقال آخرون
ان الشعاع اذا وقع على السحاب كان شبيها بما يلقى على الماء فيعرض منه تموج
مستدير من كرة المشغله ووسطه تكون كالمظلم لان الشعاع يحلل ما في ذلك
الموضع من الغمام وهذان القولان باطلان اما اولا فلان الهالة لو كانت كما
قالوا لكان لها موضع معلوم من السحاب وليس كذلك بل يراها الذين تختلف
مقاماتهم في مواضع مختلفة من السحاب واما ثانيا فليس ضوء القمر مما يختص
بموضع من السحاب دون موضع بل الحق ان الهالة خيال وذلك لانه اذا
توسط بين الرائي وبين القمر غيم رطب رقيق لطيف بحيث لا يستر
القمر فالذي تقابل القمر من ذلك الغيم لا يستره ولا يؤدي ايضا خيال القمر
فيه فان الشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه واما الاجزاء التي
لا تقابل القمر وكانت لطيفة رقيقة ادى كل واحد من تلك الاجزاء خيال
القمر على الوجه الذي عرفت معنى الخيال ولما كان كل واحد من تلك الاجزاء
صغيرا لا جرم ما ادى شكل القمر بل ادى ضوءه فلا جرم ظهر الضوء في
كل واحد من تلك الاجزاء ولما كانت النسبة بين الاجزاء السحابية وبين
المرئي واحدة لا جرم كان شكل الهالة دائرة البحث الثاني في احكامها
وهي سبعة الاول ان الجزء الذي تقابل القمر من الغيم انما لا يرى لان قوة
الشعاع الذي للكوكب يخفي حجم السحاب الذي لا يستره لان ذلك السحاب
رقيق لطيف ويعرض للرقيق اللطيف ان لا يرى في الضوء القوي الذي
لا يستتر به فيكون كانه ليس موجودا مثل ما لا نرى الهباءات الجرمية في
الصحراء اذ روي لم يرى مضيئا بل اسود واذا لم يرى وروي اسود تخيل كان
هناك خللا او شيئا اسود ويدل على صحة ذلك ان السحابة الرقيقة
التي تحت القمر ترى كانها ثقبت او ترى صفيحة سوداء اذا امارقت
عادات انه رويت اثخن حجما الثاني ان القمر اذا لم يكن على سمت الرأس وجب
ان يكون الهالة تخييلا لان القمر اذا كان بعيدا من سمت الرأس كانت

اجد ح

المراة ايضا مخرفة ويكون الجانب الذي يلي الراس من المراة اقرب من الجانب الاخر
فلو لم يكن البخار ثخينا ووقعت الحكوة على ظاهر السحاب كان الخط المتصل
بالجانب الاقرب اقصر من المتصل بالجانب الاخر وذلك باستواء من الخيال
اما اذا كان السحاب ثخينا اخذ الخط المتصل بالجانب الاقرب في عمق السحاب
حتى يصير طوله مساويا لطول الخط المتصل بالجانب الاخر الثالث ان الهالة
اكثر ما يتولد انما يتولد عند عدم الريح فلا جرم اذا تهرت من جميع الجهات
دلت على الصحو او تخرق السحاب حتى تبطل الهالة دل على المطر لان الاجزاء
المائية قد كثرت وان تخرقت من جهة دل على ريح تاتي من تلك الجهة الرابع
اذا وجدت سحابتان بالصفة المذكورة احداهما تحت الاخرى امكن ان يتولد
هالة تحت هالة والتحتانية تكون اعظم من الفوقانية لانها اقرب فتكون
تلك بينها المرئي باجزاء ابعد من الوسط حتى ان بعضهم ذكر انه راى سبع
هالات الخامس هالة الشمس وهي المسماة بالطفاوة نادرة جدا
لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد يوجد منها
النادر وحكى الشيخ انه راى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح
وراى بعدها هالة فيها قوسية قليلة وانما تتفرح هالة الشمس اذا
كثف السحاب واظلم السادس حكى الشيخ انه راى حول القمر هالة
قوسية اللون وكان ذلك لان السحاب كان عليظا فتشوش في اداء الضوء
وعرض ما يعرض للقوس على ما نذكره السابع الهالة قل ما ترى مكسورة بالافق
لقرب القمر من الارض لان خط البصر في مثل هذه الخيال يصير من السحاب
في الاكثر عمقا كثيرا او الهالة الشمسية فهي في الاكثر انما ترى اذا
كانت الشمس قريبة من وسط السماء

الفصل الرابع في قوس قزح وفيه

عشرة مباحث البحث الاول عن سببه تنقول اذا وجد في خلاف
جهة الشمس اجزاء مائية لطيفة شفافة صافية وكان وراءها جسم
كثيف اما جبل او سحاب كدر ثم كانت الشمس في الجانب الاخر من الافق

من الاوقد فيه

الاسان · الكبر

فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الهوا المائية فاجزاء الماء يكون كل
واحد منها صقيلا ويكون وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس
على ما عرفت وكل واحد من تلك الاجزاء صغير فلا يؤدي الشكل بل يؤدي الضوء
ويكون ذلك اللون مركبا من لون المراة وضوء الشمس البحث الثاني زعم الشيخ
ان هذا الاثر لا يؤديه نفس السحاب البتة لاني شاهدت في البلاد الجبلية
مرارا كثيرة يتولد مع مثله هذا الاثر وكان ذلك السحاب منشقا ماشيا صفا
وجهته حيث جهة الجبل وظهر الاثر فوقع البصر اول ما وقع على دوائر القوس
وتخيلت انه في ذلك السحاب فلما تاملت اسافله كان قائما فيما بيننا وبين الجبل
قياما في الجو وانه لولا الجبل لكان يتوهم انه في السحاب الكدر ورايت القوس
مرة اخرى وهي مرتسمة في الجو المصحي قدام جبل الا ان ذلك الجو كان رطبا
مائيا وقد تواترت مني هذه التجربة فظهر لي ان السحاب الكدر ليس يصلح
ان يكون مراة البتة لهذا الخيال وانما ينعكس البصر فيه عن هواء رطب
منتشر فيه اجزاء صغار من الماء مشفة صافية كالرش البحث الثالث
ان هذا الهواء الرشي اذا لم يكن وراءه ملون لم يكن مراة وذلك كالبلورة
فانها اذا استترت من الجانب الاخر صارت مراة في الجهة التي يلتفت وان لم
يستتر لم يكن مراة فيجب ان يكون وراء هذا الهواء الرطب شيء لا يشف
اما جبل او سحاب مظلم حتى يؤدي هذا الخيال البحث الرابع عن الوان القوس
والغالب انه يكون لهذا القوس ثلثة الوان وعلل بعضهم ذلك بان الناحية
العليا تكون اقرب الى الشمس وانعكاس البصر يكون اقوى فترى حمرة
ناصعة والناحية السفلى تبعد منها واقل اشراقا فترى حمرة في سواد
ومتوالا رجوانية ثم يتولد فيما بينهما لون كراثي مركب من اشراق حمرة
الفوقاني وكدرة ظلمة السفلاني وزيف الشيخ هذه العلة من وجهين
الاول ان هذه العلة تقتضي ان يكون الاقرب ناصع الحمرة ثم لا يزال
كذلك على التدريج يضرب الى الارجوانية فيكون طرفه الاخر ارجوانيا
فاما انفصال هذه الالوان بعضها عن بعض حتى يكون بعضه متشابه

الحمرة وبعضه متشابه الارجوانية وبعضه متشابه الكراثية فهو بعيد
الثاني ان تولد الكراثي بين الارجواني والاحمر بعيد لان الكراثي لا مناسبة
له مع واحد منهما لان تولد الكراثي من الاصفر والاسود البحث الخامس
عن علة استدارة هذا القوس وهي ان الاجزا التي ينعكس عنها شعاع
البصر وقعت بحيث لو انا جعلنا الشمس مركز دايرة كان القدر الذي
يقع من تلك الدايرة فوق الارض هو على تلك الاجزا فان كانت الشمس
على الافق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الافق وهو المحور
فيكون حينيذ سطح الافق يقسم المنطقة بنصفين ويرى القوس
نصف دايرة حتى اذا ارتفعت الشمس ارتفاعا كثيرا لم يكن قوس
واما اذا كان ارتفاعها الى حد كان قوسا البحث السادس عن ان هذه القوس
في اي اوقات النهار يظهر لما عرفت ان القوس لا يظهر عند ما يعظم ارتفاع
الشمس علمت انه يجوز ان يحدث القوس في بعض البلاد في الشتاء
عند انتصاف النهار ولا يحدث في الصيف لعلة ارتفاع الشمس في انصاف
نهار الصيف البحث السابع انه متى يمكن ان نرى ما هو تمام هذه القوس
من الدايرة حكى الشيخ ايضا عن نفسه انه راى في جبل بين ابيورد وطوس
وهو مشرف جدا وكان قد انكشف عنه غيم عظيم عام دون قلة الجبل بمسافة
بعيدة لكن الهوا الذي فوق الغيم كان رشيا وكانت قد ظهرت مدورة
القوس على الغمام قال ونحن ننزل عنه الى الغمام فتبين هذا الخيال اي
ما بيننا وبين الغمام المتراكم منسحبا على السحاب بمثل الاستدارة
لضوء الجبل لا ينقص عن الدايرة الا قدر ما يستره الجبل وكان كلما
امعنا في النزول صغر قدره ونقص قطره حتى صار دايرة صغيرة جدا لان
قربنا منها وبعدنا من الشمس عنها كان يزيد فكان نصيب المخروط البصري
اصغر فلما قربنا من السحاب وكدنا نغوص فيه اضمحل ولم يحصل فهذه
التجربة دلت على امور ثلاثة احدها انه يجوز تمام هذه القوس والثاني
ان القوس قد يحدث عند ما يكون الشمس في غاية الارتفاع وثالثهما

ان مراة القوس هي الهوا الرشي لا السحاب . البحث الثامن ان هذه القوس
كلما كانت اقرب من نصف دايرة كانت من دايرة اصغر وكلما كانت اصغر
من نصف الدايرة كانت من دايرة اكبر وفي الحالة الاولى يكون اقوم على
الافق وفي الحالة الثانية تكون زاويتها عند الافق اشد انفراجا لان الشمس
كلما كانت اكثر ارتفاعا كان مركز هذه الدايرة اكثر انحطاطا فكانت الزوايا
الحادثة على الافق اكثر انفراجا البحث التاسع ان قوس قزح كيف
يرى من شعاع السراج حكى الشيخ انه راى هذا الشكل منطبعا
تمام الانطباع في حايط الحمام لا على سبيل الخيال وكان السبب
فيه ان الشعاع وقع على جام الكوة ونفذ في الرش المهومة من
الحمام ووقع على حايط الحمام ثم انعكس عنه في الهوا الرشي الى الحايط
الاخر الوان قوس مستقرة غير زايلة عن موضعها بانتقال الناظر وهذا
يدل ايضا على ان مراة هذه القوس هو الهوا الرشي لا السحاب . البحث
العاشر ان القمر قد يحدث قوسا ليليا لا يكون له الوان لان الضوء الليلي
اضعف من النهاري فيكون خيال ضوء القمر في السحاب اضوا من لون السحاب
في الليل فلا جرم يرى ابيض واما خيال ضوء الشمس عن شي بعينه فانما يكون
اقل ضوا من ضوء النهار فيرى ملونا لا شديد الاشراق وكذلك ترى النار في
النهار حمرا ارجوانية منكسرة النور وترى في الليل بيضا منيرة بسبب غلبة ضوء
الشمس واذا عرفت ذلك فنقول هذه القوس الليلية نادرة جدا لانها
لا توجد الا عند اشتداد نور النير وذلك في القمر عند تبدره فان الاشيا
الضعيفة النور لا ينعكس عنها ضوء مما انعكس يظهر ولا بد ايضا من
ان يكون الجو شديد الاستعداد فانه ان كان قاصرا لم يوجد خيال ما
لا يكون بالغا في كيفيته ولندرة اجتماع هذه الاسباب كانت هذه القوس
نادرة .

الفصل الخامس في الشمسيات

ان لها اسبابا ثلاثة احدها ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف مترجح

الضوء

الاجزاء صقيل فيقبل في ذاته ضوء الشمس قبول الجرم الكثيف للضوء كما
في القمر وثانيها ان لا يقبل ضوء الشمس ولكنه يكون مؤديا لخيال الشمس
لان المرآة الكبيرة كما تؤدي اللون تؤدي الشكل ايضا وثالثها هو ان
البخار الدخاني اذا تصاعد وتشكل بشكل الاستدارة على ما هو طبيعة
الاجسام الرطبة في الهواء وبلغ في صعوده الى كرة النار اشتعلت
النار فيه وهو مستدير الشكل فلا جرم يكون شكله شكل الشمس
وربما تكون المادة كثيفة فتبقى اياما وليالي بل شهورا وربما تصل الى الموضع
الذي يتحرك بتبعية الفلك فهو ايضا يتحرك على الاستدارة اعترض بعضهم
على هذا الوجه فقال هذه المادة التي اشتعلت النار فيها اما ان تكون لطيفة
او كثيفة فان كانت لطيفة فاما ان يقال بانها لا تزال تستمد من الارض
مرة بعد اخرى كاستمداد المصباح من الدهن واما ان يكون منقطع الاستمداد
من الارض والاول باطل اما اولا فلانها انما تستمد من موضع واحد من الارض
فاذا تحركت بحركة الفلك فقد زالت عن مسامتة ذلك الموضع فلا تستمد
منه واما ثانيا فلان انتهاء الاشتعال الى المدد المتصاعد اولى من تصاعد
المادة الى ذلك الموضع واما ثالثا فلان الاجزاء المتصاعدة لا يجب ان تصاعدها
الى موضع واحد بعينه بل يذهب يمنة ويسرة فكان يجب ان لا يبقى ذلك
الاثر على شكل واحد واما ان كانت المادة لطيفة وكانت منقطعة
الاستمداد من الارض وجب ان تشتعل وتنطفي عن قريب كما في الكواكب
المنقضة واما ان كانت المادة كثيفة متراكمة الاجزاء فلكثافتها
تكون متشكلة بشكل واحد فلا جرم لا يذهب الاشتعال يمنة ويسرة
ولاندماج اجزائها يبقى الاشتعال فيها مدة فهذا ايضا باطل لان
المادة التي تكون كذلك اشتعال وهو فيها في الهواء لثقلها فكان
يجب ان تسقط على الارض. والجواب عنه انا بينا ان مكان المركب
مكان الغالب من اجزائه وقد بينا ان الدخان لا يوجد وحده صرفا بل
لا بد وان يخالطه شيء من البخار فليس يبعد ان يختلط بتلك المادة اجزاء

هوائية كثيرة واجزاء قليلة نارية بحيث يكون العنصران الخفيفان غالبين
على الثقيلين ثم يستحكم ذلك الامتزاج لشدة تخلخل تلك الاجزاء وتحصل
في ذلك المركب دهنية بحيث يصلح ان يشتعل النار فيه فذلك الممتزج
يبقى في الهواء لاجل ان الجوهر الخفيف فيه اكثر من الجوهر الثقيل ويدوم
اشتعال النار مدة لاستحكام امتزاج تلك الاجزاء وقوة تركيبها واذا كان
ذلك محتملا لم يمكن انكاره ومنعه ثم ان هذا المعترض لما قدح في هذه
الوجوه بما ذكرنا زعم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات
فلكية او قوى روحانية اقتضت وجودها ونحن ان الوجوه التي ذكرناها نعرك ح (margin)
لا تنافي هذا الوجه وهو في المثال كالصحة والمرض فانهما تارة يوجدان
باسباب ارضية عنصرية وتارة لاتصالات فلكية وتاثيرات نفسانية
وليس في اسنادهما الى احد النوعين ما يبطل اسنادهما الى النوع
الاخر فكذلك هنا ومما يؤكد الصحة هذا الوجه ان الاحكاميين
واصحاب التجارب شهدوا بان حدوث امثال هذه الحوادث في الجو دال
على حدوث حوادث في الارض ولولا ان حدوثها مستند الى الاتصالات
الفلكية والا لم يستقم الاستدلال.

الفصل التاسع في النيازك والعصي

تكون ح (margin)

اما النيازك فانها خيالات في لون قوس قزح الا انها في جنبة الشمس
يمنة ويسرة لا تحتها ولا امامها وبسبب استقامتها انها اما ان تكون
قطعا صغارا من دوائر كبار قد تبت مستقيمة واما لان مقام الناظر بحيث
يرى المستدير مستقيما وهذه قلما تكون عند كون الشمس في نصف
النهار بل عند الطلوع والغروب لان الشمس في هذا الوقت تحلل السحاب
الرقيق في الاكثر وهذه الاثار يدل على المطر لانها تدل على وفور اجزاء رطبة
والتحقيق فيها ما ذكرناه في الفصل الذي مضى وبالله التوفيق.

القسم الثاني فيما يتكون من الدخان فوق الارض وفيه فصول

الفصل الاول في الرعد والبرق

[illegible]

ثم اعلم أن الفرق بين الدخان والبخار وأنه لا يوجد بخار خالص ولا دخان خالص
بل ما فيه الأكثر لا ينفك بعضها عن بعض فإذا ارتفع بخار مخلوط بدخان ارتفاعا
يصل إلى الطبقة الباردة من الهواء حتى يتكاثف وينعقد سحابا فلا محالة
تحتبس تلك الدخان في جوف السحاب فتلك الدخان إما أن يبقى حارا أو
يصير باردا فإن بقي حارا قصد العلو ومزق السحاب تمزيقا عنيفا
فيحصل من ذلك التمزيق الرعد وإن صار باردا صار متثاقلا وقصد السفل
ومزق السحاب وحصل الرعد ولأن من الدخان شيء لطيف وفيه مائية
وأرضية يعمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة المازجة عملا قويا من ازاحة
من الدهنية فهو لا محالة يشتعل بأدنى سبب مشتعل فكيف والحركة
الشديدة والمحاكة القوية يؤكد ذلك ما يحدث من الأضواء والالتماعات العنيفة
عند امرار اليد على الأشياء السود في الليل مع كثافتها فكيف في
الشيء اللطيف وإذا كان كذلك اشتعلت تلك الأجزاء الدخانية من شدة
محاكتها عند شدة تمزيقها للسحاب وذلك هو البرق وربما كان البرق
للرعد فإن الدخان المشتعل ينطفي في السحاب فيسمع لانطفائه
صوت كما إذا انطفأت النار في الماء حدث صوت واعلم أن الرعد
والبرق معا إلا أن البرق يرى في الحال والرعد يسمع بعد زمان لأن الإبصار
لا يحتاج إلا إلى محاذاة البصر من غير حجاب وذلك لا حاجة فيه إلى
الزمان وأما السماع فهو إنما يحصل بوصول تموج الهواء إلى الصماخ للبصر
وذلك يستدعي زمانا

الفصل الثاني في الصاعقة

الدخان الذي يخرج من السحاب إلى أسفل إما لثقله أو لاستحصافه
أو لمانع يمنع من صعوده إذا وصل إلى الأرض فربما كان في غاية السخونة
وربما تكون لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه بل يبقى فيه منه أثر سواد
ويذيب ما يصادمه من الأجسام الكثيفة المندمجة مثل ما يذيب الضباب
المضببة على الترس من الفضة والنحاس ولا يحرق الترس بل ربما يسوده

وكذلك فقد يذيب الذهب في الصرة ولا يحرقها إلا ما احترق عن الذوب
وربما يكون كثيفا غليظا فلا يصل إلى شيء إلا ويحرقه وكثيرا ما يقع
على الجبل فيدكه دكا فيغوص فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات وربما
كان جرم الصاعقة دقيقا حادا مثل السيف فإذا وصل إلى شيء قطعه
بنصفين ولا يكون مقدار الانفراج إلا قليلا ويحكى أن صبيا كان نائما في
صحراء فأصابت الصاعقة ساقيه فسقطت الرجلان عنه ولم يخرج منه الدم
لحصول الكي من حرارة الصاعقة

الفصل الثالث في الأنوار التي تشاهد بالليل

في بعض المواضع إذا أصاب المطر التي تكون فيها لزوجة دهنية
تصعد من تلك البقاع أبخرة دسمة لطيفة فيشتعل من أدنى شمسي سبب
أو بريق من أنوار الكواكب فيرى على وجه الأرض شعل مضيئة غير
محرقة إذ لا اعتداد به للطفها ويكون حالها كحال النار التي تشتعل
في بخار شراب مجعول فيه الملح والنوشادر إذا وضعت القنينة في جمر
بحيث قرب من بخاره سراج فإنه يشتعل ويبقى اشتعاله مدة بقاء البخار
على أن المطلوبة تكون ألطف وأرق كثيرا

الفصل الرابع في الكواكب المنقضة

وما يشبهها أن الدخان إذا وصل إلى حيز النار وانقطع اتصاله عن الأرض
اشتعل وإذا اشتعل فربما يسعى فيه الاشتعال فيرى كأن كوكبا
يقذف به وربما لم يشتعل بل احترق وثبت فيه الاحتراق وبقي على
صورة ذؤابة أو ذنب أو كوكب أو حية أو حيوان له قرون وربما بقي
ذلك أشهرا على ما حكاه الشيخ وقد يكون الأدخنة الصاعدة غليظة
فترى العلامات الهائلة الحمر والسود وربما اشتعل وكان غليظا
متراكمة فثبت فيه الاشتعال ووقف تحت كوكب ودارت النار الدائرة
بدوران الفلك فكان ذنبا له وربما كان عريضا فيرى كأنه لحية
لكوكب وربما كانت المادة غليظة فإذا اشتعلت النار فيها ظهرت الحمرة

قرنت كالجمرة وربما كانت المادة اغلظ من ذلك فرئيت اسود على شكل الفحم او كانه ثقبة او مغارة وربما حميت الادخنة في برد الهواء كالتعاقب المذكور فانضغطت مستعلة.

الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار

وانطفائها اعلم انا نحتاج الى بيان ذلك لانبني عليه امورا نحتاج اليها في شرح هذا الباب فنقول يجب ان تعلم ان النار المشتعلة ليست نارا واحدة بالعدد باقية بل كل نار تفرض فانها تبطل وتتجدد اخرى على الاتصال لان كل نار تحصل فانها تتحرك بطبعها الى فوق ويلحقها من البرد ما يبطلها واما الطفو فهو على وجهين احدهما ما يكون بسبب قوة النار فانها اذا احالت المادة احالة تامة الى النارية صار الكل نارا وقد عرفت ان النار البسيطة لا ضوء لها بل هي شفافة فحينئذ يزول الضوء عنها وثانيهما ما يكون بسبب ضعف النار وذلك عندما تعرض لها شيء بارد يطفيها واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار في الجو العالي من القسم الاول واما في حيزنا هذا فانه يكون من القسم الثاني ويظهر لك من هذا ان انطفاء الكواكب المنقضة لا محالة تكون من القسم الاول.

الفصل السادس في الحريق

اذا ارتفع عن الارض بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض فاذا وصل الى حيز النار اشتعلت النار فيه لا يزال تسري النار سفلا ويرى في هذه الحالة كانه تنينا مشتعلا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وكل ما يقرب منها وسبيل ذلك كسبيل السراج المطفى اذا وضع تحت السراج المشتعل فانه يتصل الدخان من المنطفى بالمشتعل فانحدر اللهيب المطفى فاشعلها بالسرعة.

النار ح

الى الفتيلة ح

الفصل السابع في جوهر الريح وكيفية تولده

نيل انه عجب ح

ثمان

وفيه مباحث ثمان. البحث الاول ان نحد الريح بانه متحرك هو هواء لا بانه هواء متحرك وقد جانب الحقيقة كلام ارسطوطاليس والذي يمكن ان يقال في ذلك ان الهواء مادة الريح وموضوعه ومادة الشيء لا يجوز وضعها مكان الجنس ثم نقول الرياح انما تتولد عن الدخان وليس الدخان كله هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار بل كل جسم ارضي يرتفع بتصعيد الحرارة سواء كانت الحرارة حرارة النار او حرارة الشمس فهو دخان وتولد الرياح عن الادخنة على وجهين الاول اكثري والاخر اقلي اما الاكثري فهو انه اذا اصعدت ادخنة كثيرة الى فوق ثم عند وصولها الى الطبقة الباردة اما ان ينكسر حرها ببرد ذلك الهواء او لا ينكسر فان انكسر فلا محالة يثقل وينزل فيحصل من نزولها تموج الهواء فتحدث الريح وان لم ينكسر ببرودة تلك الطبقة من الهواء فلا بد وان يتصاعد الى ان يصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك وحينئذ لا يتمكن من الصعود بسبب حركة النار فترجع تلك الادخنة وتصير رياحا فان قيل لو كان ارتفاع هذه الادخنة بسبب حركة الهواء العالي لما كانت حركتها الى اسفل بل الى جهة حركة الهواء العالي والجواب عنه من وجهين احدهما انه ربما اوجبت هيئة صعود تلك الادخنة وهيئة لحوق المادة ان يتحرك الى خلاف جهة المتحرك لمانع كالسهم يصيب جسما متحركا فيعطفه تارة الى جهة ان كان الحابس كما يقدر على صرف المتحرك عن متوجه يقدر ايضا على صرفه الى جهة حركة نفسه وتارة الى خلاف تلك الجهة اذا كان المعاوق يقدر على الحبس ولا يقدر على الصرف وثانيهما انه ربما كان صعود بعض الادخنة من تحت مانعا للادخنة النازلة من فوق ان تسفل فلاجل ذلك يتحرك الى سائر الجوانب واعترض بعض اهل التحقيق على هذه العلة فقال الاجزاء الدخانية ارضية فهي اثقل من الاجزاء البخارية المائية ثم ان البخار لما نزل على الخط المستقيم مطرا فالدخان لما برد فلماذا لم ينزل على الخط المستقيم بل ذهب يمنة ويسرة وطار ربما التزم ان حركة تلك الاجزاء الى اسفل طبيعية وحركتها يمنة

بها ح

يكون ح

برد ح

وتسيره غير طبيعية والحركة الطبيعية اقوى من الغير الطبيعية او ان لم
يكن اقوى فلا بد من المساواة ثم ان الريح عندما يتحرك يمنة ويسرة ربما يقوى
على قلع الاشجار وهدم الجدار فتلك الاجزاء الدخانية عندما تحركت الحركة الطبيعية
التي لها وهي الحركة الى السفل وجب ان يهدم السقف ولكنا نرى الغبار
الكثير ينزل من السماء ويسقط على السقف ولا يحس بسقوطها فضلا
عن ان يهدمها فثبت بطلان هذه العلة والجواب اما عن الاول فلان الاجزاء
الثقيلة اذا كانت صغيرة جدا لم تكن قوية على خرق الهواء والنزول الى
السفل على خط مستقيم والاجزاء البخارية ما دامت متصغرة جدا فانها لا
تنزل بل اذا تكاثفت واجتمعت واتصل البعض بالبعض حتى صار للمجموع
قدر يقوى على خرق الهواء فحينئذ ينزل واما الاجزاء الدخانية فانها ليبسها
لا تتصل البعض بالبعض فلا يحصل فيه من الاجزاء ما يكون قويا على خرق
الهواء والنزول الى اسفل وهذا الفرق بين البخار والدخان واما الثاني
فجوابه ان الادخنة الكثيرة اذا تصعدت ثم انها اجتمعت لمانع من الموانع
كان كل جزء متاخر يدفع الجزء المتقدم لكثرة الامداد المتلاحقة الحاصلة
بتصعيد الشمس فحينئذ يحصل من دفع البعض للبعض شبه الماء النازل من
العلو الى السفل فلا جرم بلغت تلك الحركة في القوة الى حيث يقوى على قلع
الاشجار وهدم الجدران واما الغبار الساقط على الارض فلا تكون خلفه
مواد دافعة الى السفل فلا جرم لا يكون سقوطه على الارض موجبا للشي من
ذلك ما ذكرناه هذه الشكوك واما الاولى وهو ان الادخنة قبل وصولها
الى كرة النار والى الطبقة الباردة من الهواء ينصرف الى جهة ما انصرافا
قويا اما لان لها متغيرا معوجا في الصعود واما الرياح مانعة قوية فوقها
فيمنعها عن الصعود فسقطت الى بعض الجهات فيحدث الريح ومن اسباب
الريح ان يعظم مقدار جانب منه فيتحرك ولكن ذلك نادر جدا لانه كثيرا
ما تهب الرياح من جهات متقابلة الى الجهات تتوقع ما يكون من خلخلة الشمس
البحث الثاني في الريح والمطر متمانعان في الاكثر ومتعاونان في الاقل اما

قلع ح
بدولها ح
المذكور ح
ما تهب
ونصحتا

الموانع فلان السنة التي يكثر فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس وعلة
هذه الممانعة اما من جانب الريح فلانها في الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها
وتفرقها بحركتها واما من جانب المطر فلانه يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض
فيثقل عند ذلك ولا يتمكن من الصعود وهذه الممانعة تدل على ان مادة
الرياح غير مادة المطر التي هي البخار الرطب واما التعاون اما من جانب المطر
فلانه يبل الارض فيعدها لان يتصعد منها الدخان فان الرطوبة تعين على
تصعيد اليابس وتحلله واما من جانب الريح فلانه اما ان يجمع السحاب او يهب
منه برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف ه البحث الثالث في
تفسير الرياح السحابية قد يراد بها الرياح المولدة للسحاب وقد يقال
على الرياح المنفصلة عن السحاب ه البحث الرابع عن الزوبعة انها
عبارة عن ريح تستدير على نفسها ويكون مثل المنارة وهي قد تكون هابطة
وقد تكون صاعدة اما الهابطة فسببها انه اذا انفصل ريح من سحابة وقصد
النزول فيعرض لها من يمنعها ان عارضها في طريقه ولما تقطعه من السحاب
قصدها واما من الفوق فان يدفعها سائر الرياح فيبقى ذلك الجزء
بين دفع ما فوقه الى اسفل ودفع السحابة التي تحته له الى العلو فيعرض
من الدفعين المتمانعين ان يستدير وربما زادها ما تعوج المنافذ تلويا كما
يعرض للشعر ان يتجعد بسبب التواء مسامه واما الصاعدة فهو ان المادة
الرعدية اذا وصلت الى الارض ودفعتها قد عادتها ثانية فلقيتها ريح اخرى
من جنبها ملويتها وقد يحدث ايضا من تلاقي ريحين شديدتين وربما بلغت
قوة الزوبعة الى حيث تقلع الاشجار وتختطف المراكب من البحر وعلامة
الزوبعة النازلة ان يكون لغايتها تصعد وتنزل مثل الراقص وعلامة
الصاعدة ان لا يرى للغاية الا الصعود ويشبه ان يكون حدوث الزوبعة
ايضا من شكل سماوي واتصال فلكي يقتضي ذلك والله اعلم انه ربما اشتمل
عمود الزوبعة على بخار مشتعل قوي كان نارا يدور والزوابع العظام
تكون من هذه البحث الخامس في مهبات الرياح واسمائها قال الشيخ مهاب

عيشا ح

الرياح اثنا عشر لان الافق يتحدد باثني عشر جزءا ثلاثة مشرقية وثلاثة مغربية
وثلاثة شمالية وثلاثة جنوبية اما المشرقي فاحدها مشرق الاعتدال وثانيها
مشرق الصيف وهو مطلع نقطة السرطان وثالثها مشرق الشتاء وهو مطلع
نقطة راس الجدي وتقابله مغارب ثلثة اما النقط الشمالية والجنوبية فاحدها
نقطة تقاطع خط نصف النهار والافق والاخريان نقطتا تقاطع الافق
دايرتين موازيتين لداير نصف النهار من جنبتيه مماستين للدايرتين الدايمتي
الظهور والخفا من غير قطع هذا ما قاله وعين ان تحديد المهاب الشمالية والجنوبية   النسخ ح
بما قاله ليس بجيد وذلك لانه اما ان يكون البلد بحيث يكون معدل النهار على
سمت رووس اهلها او لا يكون فان كان وجب ان يكون قطبياه على الافق فلا
يكون هناك شي من الدواير ابدية الظهور ولا ابدية الخفا فلا يتحصل هناك
هذه المهاب واما انه لم يكن على سمت الراس فهناك اصل لا بد منه وهو
وهو ان مقدار ميل معدل النهار عن سمت الراس لا بد وان يكون مساويا
لمقدار ارتفاع القطب ومقدار ارتفاع القطب هو بعينه نصف قطر
الداير الابدية الظهور ونصف قطر هذه الداير هو مقدار ما بين مهب
الشمال وبين المهبين الاخرين اللذين على جنبتيه فتقرر ان يكون ما قاله
الشيخ في تحديد هذه المهاب حقا فيلزم من ذلك ان يكون ما بين مهب الشمال
وبين المهبين الاخرين مساويا لميل معدل النهار عن سمت الراس لكن
مقدار هذا الميل مختلف باختلاف البلدان فيلزم ان لا يكون لهذين
المهبين نقطتان معينتان بل تكون هذه المهاب الاربعة في كل بلد موضعا
اخر بل نقول البلد التي عرضها مثل تمام الميل يكون الداير الابدية الظهور
فيها هي المرتسمة من مدار راس السرطان وهناك يكون الدايرتان الموازيتان
لنصف النهار المماستان لهذه الداير الابدية الظهور انما يقطعان الافق
على مدار راس السرطان والجدي وان الشيخ قد جعل هذا النقط المهاب
الاربعة المشرقية والمغربية فيكون هناك المهاب المشرقية والمغربية
هي المهاب الشمالية والجنوبية بل يلزم انه متى كان عرض البلد اكثر

من تمام الميل ان يكون المهب الشمالي اقرب الى مهب مشرق الاعتدال من مهب
مشرق الصيف الى مشرق الاعتدال وكل ذلك باطل واما اذا كان عرض
البلد تسعين درجة فان الفلك هناك يكون متحركا حركة رحوية
وكان احد النصفين منه بعينه ظاهرا ابدا والنصف الثاني خفيا ابدا
ولا يفترض فيه التحديد المذكور فثبت انه لا يجوز تحديد مهاب الرياح الشمالية
والجنوبية بما ذكره واعلم ان الرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم
فالمهاب على هذا التقدير غير محصورة لانهم حصروها في النقط الاربعة
التي تقسم الفلك بارباع متساوية وجعلوا الكل واحد من تلك النقط
مهبا ولنذكر الان اسامي هذه المهاب بالعربية وهم يسمون ما عدا المشرقية
والمغربية والشمالية والجنوبية نكباء ثم انهم يخصون كل واحدة بعينها باسم على حده   واحدة ح
فالتي بين المشرقية وهي المسماة بالصبا وبين الشمالية اثنان فالاول
وهو الذي يلي المشرقية وهو القشع والثاني ما يلي الشمالية وهو النسيع
او المتسع واما التي بين الشمالية وبين المغربية وهي الدبور فالذي
يلي الشمالية هو الجربيا والذي يلي المغربية هي المحوة والذي بين المغربية
والجنوبية فما يلي المغربية هي الحرجوف وما يلي الجنوب هو الهيف والذي
بين الجنوبية والمشرقية فالذي يلي الجنوبية هو النعامى والذي يلي
المشرقية هو الاريب البحث السادس في البحث عن احكام هذه الرياح
ابرد الرياح هي الشمالية لان ناحية الشمال هنا باردة وفيها جبال وثلوج
كثيرة واسخنها الجنوبية لمرورها بالمواضع الحارة وهي ايضا
كدرة رطبة لما يخالطها من الابخرة البحارية فان اكثر البحار جنوبية
عنا هذا في الاكثر ويجوز ان تهب رياح شمالية تلقى البوادي الحارة
والبحار فتكون حينئذ حارة رطبة وان تهب رياح من نواحي
جنوبية قريبة منا باردة فتكون باردة ولكن الحكم للاغلب
واما الرياح المشرقية والمغربية فهي اقرب الى الاعتدال واختلافها
انما يكون اما بسبب اختلاف البلدان او بسبب البحار والجبال او

[illegible]

بسبب مسامتات الكواكب :: البحث السابع في كيفية هبوبها الرياح المتضادة

قل ما يتفق لمثا الهبوب لان السبب الفاعل للرياح وهو الشمس لا تكون مايلة في وقت واحد الى جهتين فان اتفق ذلك لا بسبب الفاعل بل بسبب المنفعل حدثت الزوبعة والرياح المتضادة فقد تبعا وان على واحد مثلها اذا كان احدهما من مشرق الصيف والاخر من مغرب الشتا فانهما يطبان المواضع الشمالية وذلك لمغربيته البحرية وقد يتفق للريح الواحد ان تضاد او لما اخرها مثل ريح المشرق الشتوي فانها عرت اولا ييبسا لان الشمس في اول شروقها تجفف الرطوبة المجتمعة ليلا ثم انها بعد طلوعها حللت البخارات فزادت الريح رطوبة البحث الثامن في وقت هبوب هذه الرياح ان من شان الرياح الاثني عشر ان يهب كل واحد منها عند ميل الشمس الى جهته ولكن اليبس في اول ما نصل اليه وخصوصا الشمالية والجنوبية فانها لا تهب كما توافي الشمس ناحيتها لان الشمس لا يقدر ان تحلل الجامد من الرطوبات الى البخار بسرعة في اول وصولها وخصوصا الجنوبية التي تهب لا من القطب بل من حدود البحر ومن الارض اليابسة لان اليابس ابطا انحلالا فكذلك هذه الرياح تتاخر هبوبها من شهرين ويسمى هذه الرياح البيضا لانها تحدث الصحو ولان من خاصيتها ان تحلل الزجاج من غير سحايب ومن هذه الرياح التي تهب مع حركة الشمس تسمى الحركية وبالله التوفيق ::

واذ قد تكلمنا على الامور التي تحدث فوق الارض من غير تركيب العناصر بل من استحالتها فلنتكلم فيما يحدث على وجه الارض وعنها لا بالتركيب بل بالاستحالة ::

القسم الثالث فيما يحدث على وجه الارض وفيما عنها بغير تركيب وفيه فصول الفصل

الاول في سبب ارتفاع القدر العامر من الارض من الماء ::

قد عرفت ان الموضع الطبيعي للارض هو الوسط من الفلك وانما بطبعها راسبة تحت الما فكان من الواجب ان يكون البحر محيطا بها من كل الجوانب ولكن لما حصل في جانب من الارض تلال وجبال ومواضع عالية مشرفة وفي جانب اخر وهدات واغوار ومواضع عميقة بالاسباب التي سنذكرها بعد ذلك في تكون الجبال وكان من طبع الما ان يسيل من المواضع العالية الى المواضع الغايرة العميقة لا جرم انكشف الجانب المشرف من الارض وسال البحر الى الجوانب العميقة منها وللكواكب تاثير ايضا في ذلك بحسب المسامتات التي تبدل عند حركاتها وخصوصا الثوابت والاوجات والحضيضات المتغيرة في امكنتها فيشبه ان تكون هذه اسبابا عظاما في احداث المايية في جهة او نقلها اليها او انتقال المايية عن جهة او نقلها عنها واما السبب الغائي في ذلك فهو ان يكون للحيوانات الارضية التي لا تعيش الا باستنشاق الهوا مكان ::

الفصل الثاني في قدر ما انكشف

ان اصحاب الرصد وجدوا اطوال البر نصف دور الارض وعرضه الى ربع دور الارض الى ناحية الشمال حتى الربع الشمالي مكشوفا واما الارباع الباقية فلم يقم دليل على كونها مغمورة في الما ولكن الاشبه ذلك اذ الما اكثر من الارض اضعافا لان كل عنصر يجب ان يكون بحيث لو استحال بكليته كان مثله والما يتصغر حجمه عند الاستحالة ارضا ومع ذلك فلو كان في بعض المواضع من الارباع الثلاثة عمارة كانت عمارة قليلة لا يعتد بها واما تحت القطبين فلا يمكن ان يكون هناك عمارة اصلا لاشتداد البرد ::

الفصل الثالث في امزجة البلدان وفيه مباحث

البحث الاول الذي عليه اكثر المشائين وجمهور المنجمين ان الارض مقسومة بخمسة اقسام ينفصل بعضها عن بعض بدواير موازية لمعدل النهار فمن ذلك دايرتان يفصلان الخراب من العالم بسبب القرب من القطب وشدة البرد احداهما شمالية والاخرى جنوبية وهذان يفصلان من الارض قطعتين طبليتين محيطة بكل

فعل ح

اعلم ح

الجوابي ح

الى عنصر اخر ح

واحد منهما طائفة من محيط الكرة وسطح مستقيم والحد المشترك بينهما
دائرة واما الحد بين الخراب من جهة الحر وبين المعمور فهو الذي على خط
الاستوا ومن محدود بدائرتين جنوبية وشمالية يليهما من جهة القطبين
موضعان هما معتدلان فيكون ثلاثة قطوع دفية تحيط بكل واحد منها
من الجانبين سطحا دائرتين ويصل بينهما سطح دفي لكن السطحين المحيطين
بالموضعين المعتدلين غير متساويين بل الذي يلي القطب اصغر واما سطحا دف
الارض المحرقة فمتساويان والشكل هكذا وعلى هذا التقرير يكون خط الاستوا



اسخن المواضع واما الشيخ فانه زعم انه اشد المواضع اعتدالا في الحر
والبرد واكثر تشابها في هذه الاحوال البحث الثاني في تحقيق مقدمة
يبتني عليها هذه المسألة وهي ان شدة تسخين الشيء قد يكون لقوة
المسخن وقد يكون لدوام اسخانه وان كان ضعيفا وقد يكون تاثير القوي
اقوى من تاثير الضعيف اذا كان تاثير الضعيف ادوم ويدل عليه امور انية
ولمية اما الانية فخمسة الاول ان تسخين الشمس عند كونها في السرطان
اضعف من تسخينها عند كونها في الاسد مع ان قربها من سمت الراس
عند ما يكون في السرطان اشد وما ذلك الا لانها حين ما تكون في الاسد تكون
مدة تسخينها اطول الثاني ان الحر عند كون الشمس في الاسد والسنبلة
اقوى منه عند كونها في الجوزا والثور مع ان البعد من المسامتة سيان
وما ذلك الا لما قلنا الثالث ان تسخين الحديد في نار لينة مدة طويلة اشد
من تسخينه في نار قوية في ساعة لطيفة الرابع ان الحر بعد الزوال اشد
منه قبل الزوال مع ان النسبة واحدة الخامس ان البرد في الاسحار وقد
قرب طلوع الشمس اشد منه في نصف الليل مع انها في ذلك الوقت ابعد
من وتد السماء منها وقت الصبح اما اللمية فهو ان السبب يفيد في الوقت
الاول اثرا فاذا بقي الى الوقت الثاني افاد اثرا جديدا ومتى كان ذلك
السبب اطول بقاء كانت الاثار المجتمعة اكثر فلا جرم كان الاثر
اقوى وههنا شكوك قد مضى ذكرها ومن وجه اخر هو ان السبب

الضعف
القوى

ذلك

في الوقت الاول اذا افاد اثرا انضم ذلك الاثر الى السبب الاول فصار المجموع
مقتضيا ولا شك ان تاثير المجموع اقوى من تاثير السبب وحده وعلى هذا الطريق
كلما كان السبب ابقى كانت المعلولات المعينة للعلة على التاثير اكثر فلا
جرم كان الاثر اقوى فهذه مقدمة يقينية لا شك فيها على مذهب الشيخ
البحث الثالث في احتجاج الشيخ على ان الموضع الموازي لمعدل النهار اعدل
المواضع في الحر والبرد قال في الشفا المواضع التي على مدار نقطتي الانقلاب
يعرض لها ان الشمس تقرب منها بتدريج بتقدمه تسخن بعد تسخن ثم اذا وازاها
عرض ان يقيم عندها مدة لا تتنحى عن رؤوسها مثلها لان الميول عند قرب
المنقلبين يقل ويصغر جدا ثم ان تلك المسامتة او ما يقرب منها تعود اياما كثيرة
ويكون النهار طويلة والليالي قصيرة فيدوم الحاح الشمس عليها بالتسخين
من وجهين احدهما طول النهار وقصر الليالي والثاني بقاؤها على موضع واحد
او على ما يقرب منه مدة طويلة فلاجل ذلك يكون الحر متجاوزا عن الحد
هنالك واما في خط الاستوا فان المسامتة تحصل هنالك دفعة ثم ان الميل
هنالك يكثر ويتفاوت تفاوتا لا يوثر الا في المسامتة المفارقة وذلك
يقتضي تباعد الشمس عن سمت رؤوسهم سريعا ومع ذلك فيكون النهار
مساوية لليالي فوجب ان لا يكون الحر هنالك شديدا فهذا كله لبيان ان الحر
هنالك ليس بقوي ثم استدل ايضا على ان احوالهم متشابهة بان بعد الشمس
عن سمت رؤوسهم ليس بكثير جدا فلا يكون بردهم شديدا بل متوسطا
فهم ينتقلون من حالة متوسطة في البرد الى حر قليل فمن يكون منشاؤه
في ذلك الموضع لا يحس بتغير بل يتشابه عنده احوال هوا بلده ويكون
كانه في ربيع دائم واما في سائر البلاد فان الشمس تتباعد عنهم
جدا فيشتد البرد ثم تعود الى سمت دائم على رؤوسهم فيشتد الحر فلا جرم
فتبلى الابدان بالانتقال من ضد الى ضد هذا مجموع كلام الشيخ ونحن
نقول اما الدعوى الاول ففيها نظر وبيانه انا نفرض بلدة عرضها ضعف الميل
كله فاذا اوغلت الشمس الى غاية القرب من سمت رؤوسهم اكان بعدها

باثر اخر ح

عن سمت رؤوسهم كبعدها عن سمت رؤوس اهل سكان خط الاستواء وايضا
فالشمس عند كونها في غاية الميل وقد كانت قبل ذلك في القرب من سكان خط
الاستواء وذلك سبب السخونة وفي البعد عن سكان البلدة المفروضة وذلك
سبب لاستبراد وذلك سبب السخونة وفي البعد عن سكان البلدة المفروضة
البرد فخط الاستواء لم يحصل قبل ذلك في جميع السنة من مثل هذا التسخين
او مما هو اقوى منه بكثير اما من مثل هذا التسخين فذلك عند كونها في غاية
الميل من الجانب الاخر واما مما هو اقوى من هذا التسخين فذلك عندما لا تكون
في غاية الميل فانها تكون لا محالة اقرب الى خط الاستواء منها اذا كانت في
غاية الميل وحينئذ تكون تسخينها لخط الاستواء اقوى منها اذا كانت في
غاية الميل واما سكان ضعف الميل فاسباب البرد الشديد في حقهم قد
كانت موجودة في كل السنة السالفة فالشمس حين ما تكون في غاية
الميل يكون كالمسخن المتوسط بين جسمين احدهما كان المسخن العظيم
ملاقيا له طول السنة السالفة والثاني كان المبرد العظيم ملاقيا له
طول السنة السالفة ومن المعلوم ان تسخين المبارد من ذلك المسخن
اضعف كثيرا من تسخين ذلك المسخن بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر
فاذا قد بينا ان الاثار الحاصلة من المسخن في سالف الزمان تنضم اليه
ويصير المجموع مؤثرا في التسخين فيخرج مما قلنا ان حر سكان خط
الاستواء في صميم شتائهم لا نسبة له الى حر البلدة المفروضة في
صميم صيفهم ثم ان الحر الشديد في البلدة المفروضة حر عظيم لا يطيقه
اهلها وحر سكان خط الاستواء اعظم كثيرا من ذلك الحر بل لا نسبة له
اليه واذا بلغ حر غاية شتائهم الى هذا الحر العظيم فما الظن بحر
صيفهم فثبت بهذا ان الحرارة في ذلك الموضع عظيمة جدا واما ما ذكره
الشيخ من ان المسامتة لا يبقى الا زمانا قليلا فهو مسلم ولكن بعد
الشمس عن مسامتة رؤوسهم ليس بعظيم فهو اما في المسامتة
او فيما يقرب من المسامتة فكيف لا يكون الحر هناك عظيما واما ما

في الصيف

تذكر من ان النهار والليالي هناك متساوية ونهار صيف الافاق المائلة
اطول فالجواب ان تاثير طول النهار في التسخين قليل فان الموضع الذي يكون
القطب فيه على سمت الرأس يكون النهار فيه ستة اشهر ومع ذلك
فهو من البرد بحيث لا يعيش فيه الحيوان وايضا فلان طول نهارهم في
الصيف مقابل لطول لياليهم في الشتاء وذلك يقتضي استحكام البرد
في ذلك الهواء وهو مانع من التسخين التام في الصيف واما في خط الاستواء
فكما لم يوجد في الصيف طول النهار المقوي للسخونة كذلك لم يوجد طول
الليالي المقوية للبرودة فان قيل الشمس اذا كانت في الحضيض كانت اقرب
الى الارض فيكون تسخينها اشد فيكون مدار الحضيض اسخن من خط
الاستواء والجواب ان خروج الشمس عن المركز ليس بالكثير فلا يكون له
من التاثير ما يوجب الاحراق ولئن سلمنا ذلك ولكن اوج الشمس متحرك
وهو الان في اواخر الجوزاء فاذا قدرنا وصوله الى الميزان كان الحضيض
لا محالة في اول الحمل واذا كان مدار الحضيض هو خط الاستواء لزم
ان يكون هو اسخن المواضع فثبت انا لو سلمنا لهم ان خط الاستواء في
زماننا في غاية الاعتدال ولكن حكمهم على الاطلاق بكونه معتدلا
ليس بمستقيم البحث الرابع في بيان ان احوالهم في الحر والبرد قريب
من التشابه وبيانه ما حكيناه عن الشيخ ومع ذلك فلا بد من تفاوت
يحصل في الفصول وان قل وعند هذا نقول انه يحصل هناك في مرة دورة
واحدة للشمس صيفان وخريفان وشتاءان وربيعان وذلك لان الشمس
متى سامتت رؤوسهم كان ذلك الوقت صيفا لكنها تسامت الرأس
هناك مرتين فهناك صيفان ومتى كانت في غاية البعد عن سمت
الرأس كان ذلك شتاء لكنها تبعد مرتين احدهما عند كونها في نقطة
الانقلاب الشمالي والاخر عند كونها في نقطة الانقلاب الجنوبي فاذا
هناك شتاءان ولا محالة بين الصيف والشتاء خريف وبين الصيف والشتاء
ربيع فيلزم منه وجود ربيعين وخريفين ثم ان المشهور ان مقدار كل فصل

والصحيح والله اعلم مالك في الشتاء

شهر نصف من اول الحمل الى منتصف الثور صيف ومنه الى اول
السرطان خريف ومنه الى نصف الاسد شتا ومنه الى اول الميزان ربيع
ثم على هذا الترتيب يحصل الفصول الاربعة مرة اخرى في النصف الجنوبي
وهذا ليس بحق بل الصواب ان يقال مبدا الخريف من حيث يصير ميل الشمس
نصف الميل الاعظم وهذا ما فيه وذلك اوايل الثور ومبدا الربيع في اواخر
الاسد وكذلك في الجانب الجنوبي يكون مبدا الخريف في اوايل العقرب ومبدا
الربيع في اواخر الدلو وعلى هذا زمان الربيعين والخريفين والصيفين قريب
من نصف زمان الخريفين والشتائين هذا ما نقوله في هذا الموضع واما
اختلاف حال الهوا لساير الاسباب فهو اليق بالكتب وقد استقصيناه
في شرحنا لعلميات القانون ولنتكلم الان فيما عرض من تغير البحار على
وجه وفيما عرض لها :

الفصل الرابع في منابع المياه

اقسام المياه المنبعثة من الارض اربعة الاول مياه العيون السيالة
وهي تنبعث من ابخرة كثيرة المادة قوية الاندفاع تفجر الارض بقوتها ثم لا يزال
تستتبع جزءا منها جزءا الثاني ماء العيون الراكدة وهي حادثة من ابخرة
بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض لكنها لم يبلغ من قوتها وكثرة
مادتها ان تطرد تاليها سابقها الثالث مياه القني والابار وهي متولدة
عن ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل
التراب حينئذ يصادف تلك الابخرة منفذا يندفع اليه بادنى حركة فان لم
يجعل له سبيل ولم يضف اليه ما يمده فهو البير وما جعل لذلك فهو القني
ونسبة القنا الى الابار نسبة العيون السيالة الى العيون الراكدة
واعلم ان النزح من العيون الراكدة والابار الراكدة سبب لنبوع
الماء لان البخار الذي هو مادة الماء اذا صار ماء منع ثقل الماء سائر
الاجزاء التي في القعر ان يندفع الى الظاهر فاذا انزح الماء قويت
تلك الابخرة على الظهور وبين الناس خلاف في ان هذه المياه متولدة

عن الاجزاء المائية المتفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهوا اذا
انقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الا ان الاول هو الاكثر

الفصل الخامس في الزلزلة :

سبب الزلزلة اما ان يكون تحت الارض او فوقها او يكون مركبا منهما اما
الاول فعلى وجهين احدهما انه اذا تولد تحت الارض بخار دخاني حار كثير
المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام والمنافذ فاذا قصد ذلك
البخار الخروج ولم يتمكن منه لذلك بسبب كثافة وجه الارض حينئذ يتحرك
في ذاته ويحرك الارض وربما بلغ في قوته الى حيث يقوى على شق الارض
وربما خلصت نار محرقة وربما حدثت اصوات هايلة وذلك يدل على شدة
الريح ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في جوف
الارض وهدات معناها انشقاق الارض في ذلك الموضع يسقط ما فوق
الارض في تلك الوهدات فهذا هو السبب الاكثري للزلزلة والدليل
عليه ان البلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها ابار كثيرة حتى كثرت
مخالص الابخرة قلت زلازلها وايضا فلان اكثر الزلزلة تكون عند فقدان
الرياح الثاني ان في باطن الارض تجاويف فاذا سال الماء الكثير من بعضها
الى بعض وانهدم قطعة عظيمة منها حينئذ يتقلقل الهوا التي تحت
الارض حينئذ يتحرك الارض واما السبب الذي فوق الارض فهو ان
يسقط قلل الجبال فتزلزل الارض وهذا السبب انما يعرض وقت كثرة
الامطار وقلتها اما الكثرة فلان القلل اذا ارطبت سهل انفصال
بعضها عن البعض واما القلة فلان القلل اذا جفت سهل تفتتها وهذا
السبب لا يجوز ان يكون هو السبب الاكثري للزلزلة اما اولا فلان الزلزلة قد توجد
في البلدة التي لا يكون بقربها جبل واما ثانيا فلان الحركة التي تكون بهذا السبب
يكون اخرها اضعف من اولها وليس كل زلزلة كذلك واما السبب المركب
مما فوق الارض وتحتها فهو ما اذا حاولت الاجزاء الدخانية التي تحت الارض
الصعود ثم تعذر عليها اما لان البرد قد كثف وجه الارض كما في الليالي

والعروات واما لان الحر جففه وكثفه كما في انطاق الثمار واما لان هناك رياح متمانعة فتمنع تلك الاجزاء عن الصعود .:.

القسم الرابع فيما عرض من العناصر بالتركيب ولا يكون لما تعسر وفيه فصول الفصل الاول في تكون الحجر

ان الارض الخالصة ليبسها المفرط لا تتحجر بل التحجر له سبب واحر اكثري وسببان اقليان اما السبب الاكثري فهو ان الطين اللزج اذا عملت الحرارة فيه حتى استحكم انعقاده رطبه يابسه صار حجرا مثل كوز الفقاع واما السببان الاقليان فاحدهما ان يتكون من الماء السيال اما بان يجمد الماء كما يقطر برمته واما لانه يرسب اولا منه في سيلانه شي يلزم وجه مسيله فيتحجر وسبب ذلك اما قوة معدنية محجرة او لان الارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح وان كان ما يحكى من تحجر حيوانات صحيحا فالسبب فيه شدة قوة محجرة تحدث في بعض البقاع الحجرية فانه ليس استحالة الاجسام الحيوانية الى الحجرية باعجب من استحالة المياه الثمار وقد عرفت في باب اثبات الكون والفساد صحة ذلك وحكى الشيخ انه راى رغيفا على صورة الارغفة الرقيقة الوسطى المرقومة بالنساع قد تحجر ولونه باق واحد وجهيه عليه اثر الخط الذي في التنور الثاني هو ان البخار الدخاني الصاعد الى فوق اذا احصلت فيه اما اللزوجة واما لدهنية بسبب شدة الحركة ثم عرضت لها برودة صار حجرا او حديدا ولا شك في امكانه واما وقوعه فبثلاث حكايات ذكرها الشيخ احدها انه سمع في زمانه ان نصل الهوا حديدة في قدر مائة وخمسين منا وثانيها انه متفكك انقطاعات من الهوا حجارة في صحرا المقرا وثالثها انه يقع في بلاد الترك في الصواعق والبروق اجسام نحاسية يابسة على هيئة النصول وقد تكلف الشيخ اذابة نصل منها ذلك فلم يذب ولم يزل يتحلل منه دخان ملون يضرب الى الخضرة حتى بقي منه جوهر رماد .:.

الفصل الثاني في تكون الجبال وفيه مباحث ٣

الاول الحجر الكبير انما يتكون لان حرا عظيما يصادف طينا كثيرا لزجا اما دفعة واما على سبيل مرور الايام واما الارتفاع فله سبب بالذات وسبب بالعرض اما الذي بالذات فكما اذا رفعت الريح الفاعلة للزلزلة طائفة من الارض وفعلتها تلا من التلال واما الذي بالعرض فان يكون الطين بعد تحجره يختلف اجزاؤه بالصلابة والرخاوة فاذا جرت مياه قوية الجري او رياح عظيمة الهبوب احفرت الاجزاء الرخوة وبقيت الصلبة ثم لا يزال السيول والرياح تغوص في تلك الحفرات الى ان تغور غورا شديدا وتبقى ما انحرف عنه مشاهقا ولا شبهة ان هذه المعمورة قد كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل هناك الطين اللزج الكثير ثم حصل بعد الانكشاف فلذلك الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف ثم لما انكشف الجبال وانتقلت البحار من ها هنا حصل الشموخ اما لان السيول والرياح حفرت ما بين الجبال فلاجرم عظم ارتفاعها واما لان ما كان من هذه المنكشفات اقوى تحجرا واصلب طينة اذا انحفر ما دونه بقي ارفع واعلى الا ان هذه امور لا تتم في مدد تفي التواريخ بضبطها البحث الثاني عن سبب عروق الطين الموجودة في الجبال يحتمل ان لذلك وجوها ثلاثة الاول ان تكون تلك العروق من جهة ما تفتت عن الجبال وتربت وسالت عليه المياه ورطبته او خلطت به طينها الجيد الثاني ان يكون القويم من طين البحر غير متفق الجوهر فيكون ما يقوى تحجره ومنه ما يضعف تحجره الثالث ان يعرض للبحر ان يفيض قليلا قليلا على سهل وجبل فيعرض للسهل ان يصير طينا لزجا مستعدا للتحجر القوي وللجبل ان يتفتت كما اذا انقعت اجرة وتربا في الماء ثم عرضت الاجرة والطين على النار فحينئذ تفتت الاجرة ويتحجر الطين فكذلك ها هنا البحث الثالث قد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا فيشبه ان يكون ذلك قد كانت طينتها كذلك بان كان ساف ارتكم اولا ثم حدث

بغرة في من اخرى بسان اخر فارتكز وكان قد سال على كل بسان من خلال
جوهره فصار حايلا بينه وبين البسان الاخر فلما تحجرت المادة عرض للحايل
ان انشق وانتثر عما بين البسانين .

الفصل الثالث في منافع الجبال

قد عرفت ان مادة السحب والعيون والمنابع من البخار وستعرف ان مادة
المعدنيات ايضا ذلك فنقول اكثر العيون والسحب والمعدنيات انما تكون
في الجبال او فيما يقرب منها اما العيون فلان الارض اذا كانت رخوة تنفشت
الابخرة عنها فلا تجتمع منها قدر يعتد به واذا امسكت الابخرة لا تجتمع الا في
الارض الصلبة والجبال اصلب الاراضي فلا جرم كانت اقواها على حبس
من البخار حتى يجتمع ما يصلح ان يكون مادة للعيون ويشبه ان يكون
مستقر الجبل مملوا ماء ويكون الجبل في حقنه الابخرة مثل الانبيق الصلب
المعد للتقطير لا يدع شيئا من البخار يتحلل وقعر الارض الذي تحته كالقرع
والعيون كالاذناب التي في الانابيق والاودية والبحار كالقوابل ولذلك
اكثر العيون انما ينفجر من الجبال واقلها في البراري وذلك الاقل لا يكون
الا اذا كانت الارض صلبة واما ان اكثر السحب تكون في الجبال فلوجوه احدها
ان في باطن الجبال من النداوات ما لا يكون في باطن الارضين الرخوة وثانيها
ان الجبال لارتفاعها ابرد فلا جرم يبقى على ظاهرها من الانداء والثلوج
ما لا يبقى على ظاهر ساير الارضين وثالثها ان الابخرة الصاعدة تكون
محفوفة بالجبال فلا تتفرق ولا تتحلل واذا ثبت ذلك ظهر ان اسباب
كثرة السحب في الجبال احق بالحصول لان المادة فيها ظاهرا وباطنا
اكثر والاحتقان اشد والسبب المحلل وهو الحر اقل ولذلك كانت السحب
في الجبال اكثر واما المعدنيات المحتاجة الى الحجرية فكون اختلاطها
بالارضية اكثر واما منها في مواضع لا يتفرق فيها اصلا ولا شيء لها
في هذا المعنى كالجبال .

الفصل الرابع في تقسيم المعدنيات

الاجسام المعدنية اما ان تكون قوية التركيب واما ان تكون ضعيفة
التركيب فان كانت قوية التركيب فاما ان تكون منطرقا وهو الاجساد
السبعة واما ان لا يكون منطرقا اما لغلبة رطوبته كالزيبق او لغلبة
يبوسته كالياقوت وامثاله واما ان كانت ضعيفة التركيب فاما ان يكون
منحلا بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر
والشب والقلقند واما ان لا ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون دهني التركيب
كالكبريت والزرنيخ فهذه الاربعة اقسام المعدنيات فلنتكلم في كل
واحد منها على التفصيل .

الفصل الخامس في حد المنطرقات

انواعها سبعة الذهب والفضة والرصاصان والحديد والنحاس والخارصيني
وهي مشتركة في انها اجسام ذايبة صابرة منطرقة فالذايب يميزها عن
الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابر مما ليس بصابر ومن الاشياء التي
تذوب وتشتعل مثل الشمع والقير والمنطرق يميزها عما ليس بمنطرق كالزجاج
والمينا فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين فنقول انه يمكن اذابته
بالحيلة بان تؤخذ برادة الحديد ويلقى عليه مثل ربعه زرنيخ احمر مسحوق
وتخلط بها وتجعل في جرة وتطين بطين الحكمة ويلقى في التنور الحار ليلة ثم تخرج
ويلقى عليه مثل سدسه النطرون وتلت بالزيت وتجعل في بوطقة
منقبة على بوطقة اخرى وتنزل ثم تاخذ ما نزل فترفعه وتاخذ النوشادر
والزجاج الشامي مسحوقين ملتوتين بالزيت فتجعله بنادق وتطعمه
منه وتذيبه مرات ما تشا فانه يزيد سرعة ذوب وبياض وان اكثر ذلك
لان حتى ينطرق قد يذوب ذوب الفضة وقد يمكن ان يسمع بهذا العلاج
حتى يصير في سرعة ذوب الرصاص واذا عرفت حد هذا الحد عرفت ان
الذهب حده انه جسم ذايب صابر منطرق اصفر رزين بالقياس الى هذه
الاجساد فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية والفضة
حدها انه جسم ذايب صابر منطرق ابيض رزين بالقياس الى هذه الاجساد

الفصل السادس في كيفية تولد الاجساد السبعة

قد عرفت ان مادة المنطرقات جوهر مائي قد امتزج بجوهر ارضي امتزاجا محكما بحيث يعسر انفكاك احدهما عن الآخر وان تصح احدهما بالآخر بحيث يحصل منهما رطوبة دهنية فاذا انجمد ذلك المركب قبل زوال تلك الرطوبة بالبرودة كان لا محالة قابلا للطرق لما فيه من الرطوبة الحية الدهنية فان تلك الرطوبة لو لم تكن باقية لم يكن المركب منطرقا كالياقوت والزجاج ونقول الآن انهم اتفقوا على ان عنصر المنطرقات هو الزئبق وليس على ذلك دلائل قاطعة بل امارات مغيرة للظن فلنذكر اولا كيفية تولد الزئبق وثانيا الامارات الدالة على كونه عنصرا للمنطرقات وثالثا كيفية تولد الاجساد السبعة عنه اما كيفية تولد الزئبق فذلك من ماء خالطته ارضية لطيفة جدا كبريتية مخالطة شديدة حتى انه لا ينفرد سطح الا ويغشيه من تلك اليبوسة شي فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله ان قطرات الماء اذا وقعت على تراب في غاية اللطافة فربما تحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر لذلك الماء حتى يبقى تلك القطرة على شكلها في وجه ذلك التراب واذا التقت قطرتان فلا يبعد ان ينخرق الغلافان الترابيان وصار الماءان ماء واحدا وصار الغلافان غلافا واحدا فكذلك ههنا وبياض الزئبق من بياض الارضية اللطيفة وصفاء المائية وممازجة الهواء واما الامارات الدالة على ان الزئبق عنصر المعدنيات فثلثة

اولها انها عند الذوب تكون مثل الزئبق اما الرصاص فلا تشك عند ذوبه انه زئبق واما ساير الاجساد فانها عند الذوب تكون زئبقا محمرا وثانيها تعلق الزئبق بهذه الاجساد وثالثها ان الزئبق يمكن ان يعقد براىحة الكبريت حتى تكون مثل الرصاص واما كيفية تولد الاجساد السبعة فنقول هذه الاجساد انما تتكون عند اختلاط الزئبق بالكبريت على ما ثبت فاختلاف هذه الاجساد اما ان يكون بسبب

اختلاف الزئبق او بسبب اختلاف الكبريت او بسبب حال تاثر احدهما عن الآخر فان كان الزئبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالآخر كاملا تاما فان كان الكبريت مع نقايه ابيض تكونت الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة يكون الذهب واما ان الزئبق والكبريت نقيين وان كان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل كمال النضج وصل اليه برد مجمد معقد تكون الخارصيني واما اذا كان الزئبق نقيا والكبريت رديا فاما ان يكون الكبريت الردي فيه قوة احتراقية فحينيذ تكون النحاس وان كان الكبريت غير شديد المخالطة وكانه مداخلة اياه ساعا فساعا فحينيذ يكون الرصاص واما اذا كان الزئبق والكبريت رديين فان كان الزئبق متخلخلا ارضيا وكانت الكبريتية ردية محترقة يكون الحديد وان كان مع رداءتها ضعيفي التركيب يكون الانك واصحاب الكيميا قد صححوا امر التعاون من حيث انهم يعقدون الزئبق بالكباريت انعقادات محسوسات فيحصل لهم ظن غالب بان الاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية

الفصل السابع في كيفية تكون ساير الاقسام

اما الذي يكون قوي التركيب ولا يكون منطرقا فامثال الاحجار وما كثر لا يذوب واما يلين بعسر ومادتها مائية ولكن ليس جمودها بالبرد وحده بل باليبس المحيل للمائية الى الارضية فلذلك لا يذوب اكثرها الا بالحيلة وليس فيها رطوبة حية دهنية فلذلك لا ينطرق واما الذي يكون ضعيف التركيب سهل الانحلال بالرطوبة فكله من جنس الاملاح لكن النوشادر رطوبته اكثر من ارضيته ولذلك يتصعد بكليته فهو ماء خالطه دخان حار لطيف جدا كثير النارية وانعقد باليبس واما الكباريت فقد عرض لمائيتها ان تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بتخمير الحرارة حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد واما الزاجات فانها مركبة من ملحية وكبريتية وحجارة بعض الاجساد

وتصحيحها

جوهر

الزئبق

اولها

ماهيته

معد

الزابية مما كان منها القلقنر والقلقطار فيتكونهما من جلالة الزاجات
وانما يتحلل فيهما الملحية مع ما فيهما من الكبريتية ثم ينعقد وقد استفادت
قوة معدن احراره خسناد فما استفاد من قوة الحديد احمر واصفر كالقلقطار
واما استفاد من قوة النحاس اصفر

الفصل الثامن في بيان امكان صنعة الكيميا

الشيخ سلم امكان صبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ
الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص فاما ان يكون الفصل
المنوع يسلب او يكتسي قال فلم يظهر لي امكانه بغرابة هذه الامور المحسوسة
يشبه ان لا تكون هي الفصول التي بها تصير هذه الاجساد انواعا بل هي
عوارض ولوازم وفصولها مجهولة واذا كان الشي مجهولا كيف يمكن
ان يقصد قصد ايجاده او افناده واحتج ايضا قوم من الفلاسفة على
امتناعه بامور اولها ان الطبيعة انما تعمل هذه الاجساد من عناصر
مجهولة عندنا ولتلك العناصر مقادير معينة مجهولة عندنا والكيفيات
تلك العناصر مراتب معلومة هي مجهولة عندنا ولتمام الفعل والانفعال
بينهما زمان معين هو مجهول عندنا ومع الجهل بكل ذلك كيف يمكننا
عمل هذه الاجساد وثانيها ان الجوهر الصابغ اما ان يكون اصبر
على النار من المصبوغ او تكون المصبوغ اصبر او يتساويا فان كان
الصابغ اصبر وجب ان يفنى المصبوغ ويبقى الصابغ بعد فنائه وان
كان المصبوغ اصبر وجب ان يبقى بعد فناء الصابغ وان تساويا
في المصابرة على النار كانا من نوع واحد فليس احدهما بالصابغية
والاخر بالمصبوغية اولى من العكس وثالثها انه لو كان الذهب
الصناعي مثلا للطبيعي لكان ما بالصناعة مثلا لما بالطبيعة
لكن التالي باطل اما اولا فلانا لم نجد شبيهها واما ثانيا فلانه
لو جاز ان يوجد بالصناعة ما يحصل بالطبيعة لجاز ان يحصل بالطبيعة
ما يحصل بالصناعة حتى يوجد سيف او سرير بالطبيعة ولما ثبت

امتناع التالي ثبت امتناع المقدم ورابعها ان لهذه الاجساد اماكن طبيعية وهي
معادنها ومتى لها بمنزلة الارحام للحيوان فنجوز تولدها في غير تلك المعادن
كان كما لا يجوز تولد الحيوانات في غير الارحام وخامسها ان هذه الاجساد
متباينة بفصولها النوعية وتلك الفصول مجهولة لنا فلا يمكننا ايجادها
او اعدامها وبتقدير ان تكون تلك الفصول معلومة لنا لم يمكننا ايضا ازالتها
وتحصيلها لانه لو جاز ان يجعل نوع نوعا لجاز ان يجعل الكلب حمارا وبالعكس
فهذه هي الشبه العقلية للمانعين من هذه الصناعة ولهم شبه اخر
ركيكة لا تليق بهذا الكتاب والجواب اما الذي ذكره الشيخ فليس بقوي
لانا نشاهد من الترياق اثارا مخصوصة وافعالا مخصوصة فاما ان لا يثبت
للترياق صورة ترياقية مقومة لماهيته تكون مبدا لهذه الافعال او يثبت
له هذه الصورة فان لم يثبت له صورة ترياقية بل يقول ان الافعال الترياقية
حاصلة من نفس المزاج لا من صور اخرى جاز ايضا ان يقال ان صفرة الذهب
ورزانته حاصلتان مما فيه من المزاج لا من صورة مقومة محضين لا يكون
للذهب فصل منوع الا مجرد الصفرة والرزانة ولكنهما معلومتان فامكن
ان يقصد ازالتهما او ايجادهما فبطل ما قاله الشيخ واما اذا اثبتنا للترياق
صورة مقومة له فنقول لا شك انا لا نعقل من تلك الصورة الا انها حقيقية
تقتضي الافعال المخصوصة الصادرة عن الترياق فاما ان يكون هذا القدر
من العلم يكفي في قصد الايجاد والابطال او لا يكفي فان لم يكف وجب ان
لا يمكننا ايجاد الترياق وان كفى فهو في مسئلتنا ايضا حاصل لانا نعلم من
الصورة الذهبية انها ماهية تقتضي الذوب والاشراق والصفرة والرزانة
والجواب الثاني انا وان كنا لا نعقل الصورة المقومة على التفصيل الا انا نعلم
الاعراض التي تلايمها وتلحق لا تلايمها ونعلم ان العرض الغير الملايم اذا اشتد
في المادة تبطل الصورة مثل الصورة المائية فانا نعلم ان الحرارة لا تلايمها
وان كنا لا نعلم ماهيتها على التفصيل فكذلك يمكننا ان نبطل الصورة
المائية ونكسبها صورة اخرى اما الابطال فبتسخين الماء واما الاكتساب فبتبريد

هو انكر لهذا في مسئلتنا واما الحجة الثانية فهي منقوضة بصناعة الطب واما
الحجة الثالثة فنقول انه لا يلزم من استوا الصابغ والمصبوغ في الصبر على النار
استوا وهما في الماهية لما عرفنا ان المختلفين قد يشتركان في بعض الصفات — في ماهية
واما الحجة الرابعة انه قد توجد بالصناعة مثل ما يوجد بالطبيعة مثل
النار الحاصلة بالقدح والريح الحاصلة بتحريك المراوح واصوات الفقاع
والنشادر وقد يتولد من الشعر وكذلك كثير من المزاجات ثم بتقدير ان لا
يحصله مثال لا يلزم الجزم بنفيه ولا يلزم من امكان حصول الامر الطبيعي
بالصناعة امكان عكسه بل الامر فيه موقوف على الدليل واما الحجة الخامسة
فنقول من اراد ان يقلب النحاس فضة فهو لا يكون كالمحدث لجوهر الشيء
بل كالمعالج للمريض فان النحاس من جوهر الفضة الا ان فيه عللا وامراضا
وكما يمكن المعالجة لا في موضع التكون فكذلك في هذا الموضع
وعلى هذه الحجة ليست علمية فان حاصلها ان الذي يتكون في الجبال لا
يمكن تكوينها بالصناعة وفيه وقع النزاع واما الحجة الاخيرة فجوابها
جواب الحجة الاولى ولما ثبت ضعف الحجج المانعة من امكان الكيميا فالحق
امكانه لما بينا ان هذه السبعة مشتركة في انها اجسام ذائبة طارية
على النار منطرقة وان الذهب لم يتميز عن غيره الا بالصفرة والرزانة
او الصورة الذهبية المغيرة بعد تين العرضين ان ثبت ذلك وما به
الاختلاف لا يكون لازما لما به الاشتراك فاذا امكن ان تتصف جسمية
النحاس بصفرة الذهب ورزانته وذلك هو المطلوب واذ قد فرغنا من الكلام
في الكائنات التي ليس لها ملحمة الناب فالحوادث الكبار التي تحدث — شرح
في العالم

الفصل التاسع في الطوفانات وفيه

مباحث الاول المشهور عند العوام ان الطوفان غلبة الماء على الربع — الاول
المعمور كله او بعضه والحكماء يريدون غلبة من احد العناصر ايما
كان وما السبب في وقوع الطوفانات اجتماعات من الكواكب على هيئة

مخصوصة واستعدادات عنصرية فاما ان ينسب ذلك الى حركة الاوجات
والحضيضات او انطباق منطقة البروج على معدل النهار او انفتاحهما
فذلك بحسب الاولى الاول والا فلم تقم دلالة قاطعة على ذلك والذي يدل
على امكان وجود الطوفانات هو ان الاشيا القابلة للقلة والكثرة وان كان الغالب
فيها المتوسط وما يقرب منه فالطوفان ايضا في حد الامكان ولانه قد يتفق
ان يمضي سنون على بعض البقاع فلا ياتيه مطر وذلك غاية النقصان
فاذا جاز ذلك جاز ان يفرط المطر دفعة واحدة وكذلك القول في ساير
الطوفانات وايضا فقد صح بالتواتر وقوع الطوفان المايي وايضا فقد بينا
ان تكون الجبال في هذا الربع يدل على انه كان قبل ذلك مغمورا بالبحار
البحث الثاني انه من الجائز في بعض الطوفانات ان تفسد الحيوانات والنبات — الاول
او اجناس منها ثم تحدث بالتولد دون التوالد والذي يدل عليه وجوه انه لا دليل
على استحالتها الثاني ان كثيرا من الحيوانات تتولد وتتوالد مثل النحل المتولد
من اجنحة البقر والعقارب المتولدة من التين والباذروج والحيات المتولدة
من الشعر اذا القي في الماء والفار المتولد من المدر والضفادع المتولد في المطر
فهذه الاشيا وجودها تارة بالتوليد وتارة بالتوالد الثالث ان بدن الانسان
انما وجد لان اجزاء مخصوصة المقادير من العناصر تفاعلت تفاعلا مخصوصا
وذلك التفاعل تبع لاجتماع تلك الاجزاء المخصوصة القدر ولا شك في ان
حصول مقادير تلك الاجزاء على تلك المقادير ممكن وتفاعلها على الوجه
المخصوص ممكن والمعلق حصوله على الممكن ممكن فاذا حصول بدن الانسان
ممكن على طريق التولد وستعرف انه متى حصل البدن على كمال استعداده
فاضت النفس المدبرة والقوى المتصرفة عن واهب الصور فاذا حدوث البدن
الانساني بالتولد ممكن فان قالوا لم لا يجوز ان يكون كون البدن بحيث
يكون مستعدا لقبول النفس يتوقف على حصوله في الرحم عن النطفة
فنقول لو سلمنا ذلك لكان الكلام في امكان حدوثهما بالتولد كالكلام
في امكان حدوث الاول الرابع انه لو لم يكن حدوث الانواع بالتولد

ممكنا لكان يجوز ان ينقطع الانواع بحيث لا يعود البتة لانه ليس يجب ان
يتولد من الشخص شخص اخر لان الجماع الذي هو مبدأ التوالد امر لا ضروري
ووقوع البذور في الساذج طبيعي لكنه اكثري لا ضروري واذا لم يكن
احدهما ضروريا لم يكن تادي كل شخص من النوع الى شخص اخر منه ضروريا
فيجوز في النادر حينئذ ان ينقطع فلو لم يكن حصول الانواع بالتولد لكانت
الانواع حينئذ تنقطع وذلك مشهور البطلان فثبت امكان ان يحصل ابتداء ولنكن
هذا اخر الكلام في هذا الباب واما الكلام في النبات والحيوان فهو اليق
بالصناعات الجزئية فلا جرم ختمنا الكلام في الجسم بهذا الباب ولنتكلم
الان في علم النفس وبالله التوفيق

الفن الثاني في علم النفس وفيه ابواب الباب الاول

في احكام كلية للنفس وفيه فصول الفصل الاول

في تعريف النفس انا نشاهد اجساما تصدر عنها الآثار لا على وتيرة
واحدة مثل الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك لها لجسميتها
التي يشاركها فيها ما يخالفها في تلك الآثار بل قد توجد تلك الاجسام غير
موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن في تلك الاجسام مبادئ غير
جسميتها وليست هي الاجسام والا عاد المحال فاذا هي قوى متعلقة
بالاجسام وقد عرفت انا نسمي كل قوة يصدر عنها الآثار لا على نهج واحد
نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث ذاته بل من حيث كونه
مبدأ للافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة
العلم الطبيعي فنقول ان النفس بالقياس الى انها تقوى على الفعل
الذي هو التحريك وعلى الانفعال من المحسوسات والمعقولات الذي
هو الادراك تسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها فيجتمع منهما
جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت
ناقصة قبل اقترانها بالفصل بها واذا انضاف اليها كمل النوع به كمالا

فنقول تحديدها للنفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة اما اولا فلانه اعم من
حيث ان الصورة هي المنطبعة في المادة والنفس غير منطبعة فيها فهي
اذا ليست صورة للبدن ولكنها كمال له كما ان الملك كمال المدينة واما
ثانيا فلان الكمال قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو
النوع لا الى الشيء الذي هو ابعد منه وهو المادة واما ثالثا فلان الدلالة
على المادة مقترنة في الدلالة على النوع من غير عكس وهو ايضا اولى
من القوة اما اولا فلان النفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك
وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين اولى من الاخر فيجب اعتبارهما
في حدها واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة
ان يفعل والاخر تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام
ماهياتها وذلك مجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فان قوله
عليهما ليس بالاشتراك واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدأ
الافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها مكملة للنوع
وما يعرف الشيء من جميع جهاته اولى مما يعرفه من بعض جهاته فظاهر
ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس فنقول
الشيء الذي يقع عليه اسم النفس وان كان يجوز في بعض انواعها ان يبرأ
عن البدن حتى يرتفع التعلق الذي بينه وبين البدن ولكنه لا يتناوله
اسم النفس من حيث ذاته وجوهره بل من حيث له علاقة مع البدن ويجوز
ان يكون للشيء في ذاته اسم يخصه وله اسم من جهة ما هو مضاف
الى غيره مثل الفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم من جهة
جوهره ولكن من جهة قياسه الى غيره مثل الرأس واليد والجناح
ومتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا
تلك الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها وهي وان لم تكن ذاتية
لها في جواهرها لكنها ذاتية بحسب الاسماء التي لها في تلك الحدود والنفس
انما نسميها نفسا من جهة انها تفعل في الاجسام افعالا مخصوصة فاما

بحسب جواهرها فلا تسمى نفساً إلا باشتراك الاسم بل الاسم الخاص بها العقل
لا النفس وكذلك سمت الأوائل القوى الغير الجسمانية إذا كانت مباشرة
لتحريك الأفلاك نفوساً وسموا المحركات بالعشق عقولاً وجعلوا عدة
المحركات القريبة وسموها نفس الكل والبعيدة سموها عقل الكل كان الكل
منها المتحول وأما الأسطقسات فإنها وإن كانت أجزاء من الكل ولكن لا يعتد
بها لقلتها فلذلك كانوا يقولون أن الكل حي وله نفس ناطقة ولنفسه شيء
كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلتفتون إلى العدد التافه المائت من الكل
حتى يمتنعوا لأجله من إطلاق القول بأن الكل حي فنحن في أبداننا من المائت
ما نسبته إلينا أكثر من نسبة الأسطقسات إلى أجرام الأفلاك ومع
ذلك فقد يطلق القول بأن كل البدن حي مع ما علم أن البدن يجب أن يوجد فيه
حد النفس فالنفس إذاً كمال للجسم لكن الكمال منه أول ومنه
الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف ومنه ثان وهو
الذي يتبع نوعية الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز
والروية والإحساس والحركة الإرادية للإنسان فإن هذه أمور ليست
أولية فإنه ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه
الأمور بالفعل بل إذا كانت مبادئها حاصلة بالفعل حتى تكون تلك
الآثار موجودة بالقوة القريبة بعد ما كانت بالقوة البعيدة كان الحيوان
حيواناً بالفعل فالنفس كمال أول للجسم الذي لا يشترك فيه شيء لا
الذي يشركه فيه لا شيء وليس هو كمالاً للجسم الصناعي كالسرير
والكرسي بل للطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليست النفس كمال
البسائط العنصرية بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه
كمالاته الثانية بواسطة الآلات فالنفس كمال أول لجسم طبيعي
التي هي حيوة بالقوة أي من شأنه أن يحيا بالنشو ويبقى بالغذاء وربما
عبا بالإحساس والتحريك وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة
للكمال الأول هكذا النفس كمال أول طبيعي لجسم التي زعم أن

بتمامه

الكمال الأول قد يكون طبيعياً مثل القوى التي هي مبادئ ~~الأشنان~~ الإدراك وقد لا يكون
مثل الشكلات الصناعية فالنفس كمال أول طبيعي لأنها كمال أول صناعي
وهذا قريب من التأويل الذي ذكرناه للترتيب القديم واعلم أن هذا الحد لا يمكن
أن يتناول النفوس الثلاثة أعني النباتية والحيوانية والفلكية فإنا إن أعطينا معنى
اسم النفس لأنها تفعل فعلاً ما لزم أن يكون كل قوة نفساً فتكون الطبيعة
نفساً وذلك مخالف لإجماع المتقدمين من العلماء وإن أعطينا معنى اسم النفس للقوة
الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرج الآخران وإن أعطيناه للقوة
الفاعلة أفعالاً متقابلة خرجت النفس الفلكية ودخلت الباقيتان وإن زدنا
على هذه المعاني شرطاً لم أجد تخصصاً فيجب أن يكون مقصوراً معلوماً أنه
إن استعمل النفس بحيث يتناول الحيوانية والفلكية خرجت النباتية
أو يتناول الحيوانية والنباتية خرجت الفلكية ولا ينبغي أن يغتر العاقل
بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك في أطوالها وعروضها حتى يظن أنها
أفعال متقابلة فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل سنة واحدة لا يتغير
أصلاً فإن قال قائل لم لا يجوز أن يقال أن الحيوة هي هذا الكمال وهي الأمر
الذي يصدر عنه ما تنسبونه إلى النفس فنقول إنا بينا أنه لما اختص
بعض الأجسام بهذه الآثار دون البعض فلا بد وأن يكون ذلك لقوى
مخصوصة فالمعنى بالحيوة إما أن يكون هذه المبادئ أو كون الجسم ذا
تلك المبادئ أو كون الجسم بحيث يجب أن يصدر عنه تلك الآثار والأول
تسليم المقصود والثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا
مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ والثالث أيضاً باطل فإنه ليس المفهوم
من هذا الكون ومن النفس شيئاً واحداً وكيف والمفهوم من هذا
الكون لا يمنع أن يسبقه بالذات مبدأ به يتم للجسم هذا الكون
والمفهوم من الكمال الأول الذي رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال
أول وإلا لم يكن أولاً ∴

وهو



الموضوع

الفصل الثاني في ماهية النفس

واذا عرفنا الشيء المسمى بالنفس من جهة الاضافة التي لاجلها تسمى نفسا فجدير بنا ان
نشتغل بتعريف ماهيته فنقول الناس انما يستعملون الالفاظ في مفاوضاتهم
كل بحسب ما يعنيه وليس يعني احد بلفظه ما لا يتصوره وليس احد يقول
نفسي في مفاوضته الا ويشير به الى الذات والحقيقة فانه يقول فرحت
نفسي وتالمت نفسي ولا فرق عنده بين ذلك وبين ان يقول فرحت وتالمت
بل لا فرق عنده بين ان يقول نفسي وذاتي وبين ان يقول انا فظاهر ان كل
احد يعرف وجود نفسه التي هي هو ولكن البحث في ان هذا الشيء المخصوص
ما هو فمن الناس من ذهب الى انه هذه البنية المشاهدة المحسوسة
ويدل على فساده براهين ثلثة الاول هو ان الواحد منا لو توهم ذاته كانه
خلق دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات
وانه يهوي في خلاء او هواء لا يصدمه فيه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات
وفرقت بين اعضائه حتى لا يكون بينها ملاقاة ومماسة اصلا فانه في
هذه الحالة يكون مدركا لذاته وغافلا عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة
بل يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو انه تخيل في تلك الحالة
يدا او عضوا اخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته فظاهر ان المشعور
به غير المغفول عنه فاذا هويته مغايرة لجميع الاعضاء البرهان
الثاني ان علم الانسان بهويته غير مكتسب وعلمه باعضائه الظاهرة
والباطنة مكتسب فهويته مغايرة لجميع اعضائه اما الصغرى فلان
العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل
فانه ربما يعلم الانسان نفسه عندما لا يحس بشيء اصلا واما بالفكر
ولا بد له من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها والاول باطل
لان الاكثرين يعرفون انفسهم وان لم يخطر ببالهم علة انفسهم والثاني
باطل ايضا لانه اما ان يكون المعتبر هو الفعل المطلق او فعله
من حيث مضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم منه اثبات
فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف اليه والعلم

بالفعل المضاف اليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم
بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الانسان بنفسه غير مستفاد
من دليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضاءه الظاهرة والباطنة
الا بالحس والتشريح فظاهر ان هوية الانسان مغايرة لاعضائه البرهان
الثالث هو ان الانسان قد تتبدل اجزاؤه تارة وتتناقص اخرى مع ان ذلك
الانسان باق في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغايرة للبنية المحسوسة
واعلم ان هذه البراهين لا تقتضي كون النفس الانسانية غير جسمانية
فان البهائم تدرك هوياتها مغايرة للمحسوسة وكيف لا وهي تهرب عن المولم
وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم اما اولا فلان المشهور انها
لا تعقل الكليات واما ثانيا فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك الم
مبني اذا انما تهرب عن المها وعلمها بالمها فرع علمها بانفسها فظاهر انها
تدرك انفسها المخصوصة مع ان نفوسها ليست مجردة بل هذه الادلة
لا تدل الا على ان هوية الانسان مغايرة لهذه الاجسام المحسوسة فاما
ان تلك الهوية هل هي متعلقة بهذه الاجسام او هي بريئة عنها فذلك
مما يحتاج فيه الى نظر اخر وهاهنا دقيقة وهي انه وان كان علم الانسان
بهويته عند غفلته عن جميع اعضائه لا تقتضي ان يكون هويته مجردة
ولكن علمه بانه الان هو الذي كان قبله بمدة يقتضي ان تكون هويته
مجردة على ما سياتي ذلك في موضعه ومن الناس من ذهب الى ان النفس
هي المزاج ويدل على فساده براهين الاول ان البدن مركب من عناصر
متنازعة بطباعها الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج قوة
غير ما يتبع امتزاجها فان الجابر لا يكون هو بعينه المجبور وعليه
شكوك الاول ان الاسطقسات في بدن الانسان مقسورة على ذلك
لا ان حافظا يحفظها هو النفس الجواب المقسور من الاسطقسات
الممتزجة انما يحفظ اما العصيان المسلط على الانشقاق ومثل احتباس
النيران والاهوية في الارض فانها حتى ان كانت قوية زلزلت الارض
انها

وخسفتهما وامّا في زمان حركتهما الى الانفصال مثل الرصاص المضروب بالما ومعلوم
انه ليست الاجزا النارية والهوائية في المني قد بلغت في القلة الى حيث تضعف — المني
عن الانفصال عن المخالط ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل
الجوهر الخفيف عنه بل في المني روح كثير هوائية ومائيته انما غلبتها في
المني مع الارضية والمائية شي غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم
وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتجفيف رق بسرعة وكذلك ان تعرض للحر
او كان في رحم ردي رافة الثاني ان ساعدنا على انه ليس سبب الاحتباس هو القلة
فلم لا يجوز ان يكون لسبب صغر الاجزا وشدة الاختلاط الجواب صغر
الاجزا فيما ليس محصورا في المانع الكثير لا يمنع التقضي بدليل ما ذكرناه
من ان المني اذا لم يلتقمه فم الرحم زالت حشونته بل انما يحبس الشي في الغامر
اذا كان الغامر اكثر منه في القدر والقوة ولقايل ان يقول لو كانت نارية
المني وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته لكان المني طاعما بالطبع
لان مكان المركب هو مكان الغالب ولما بطل التالي بطل المقدم واذا كانت
الارضية والمائية غالبين على النارية والهوائية اللتين فيه جاز ان
تحتبسا بالقسر فان قلتم لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى
ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقته للرحم وتعرضه للبرد فنقول لم
لا يجوز ان تفارق النارية والهوائية اللتان كانتا في المني قسرا الى المائية
عند تعرض المني لا لكونهما غلبتا على الارضية والمائية وفارقتاهما واذا — للبرد
لم يوجد المفارقة لم يلزم فيه فوه ما فيه من النارية والهوائية عن ان
تغلبا على الاخرين الثالث لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الما والارض
هو النشف ثم يتعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب الجواب النشف
كما سبق يكون عند الخلا المنافي للما بمكانه الذي وقف فيه لضرورة
الخلا وعدم البدل فهب ان الما والارض يجتمعان لا لجامع من خارج
بل لانهما متماثلان في الميل الى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية
والارضية وامّا تعلق النار بالحطب فهو كلام من لا يعرف ما

النار تحدث في الحطب ثم تفارقه على الاتصال حدوثا وانفصالا وليس هناك
نار واحدة لما تعلق بالحطب بل النيران كالما الجاري على الاتصال الرابع لم لا
يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات في بدن الوالدين ومزاج الرحم
ثم تبقى تلك العسر زمانا الى ان يحلل الجواب حركة الوالدين وان كانت
توديان الى اجتماع الاسطقسات التي في المني لكن لا يمكن سبب لانضمام
ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى يتم الاعضا الحيوانية ولا بد ايضا من حافظ
لذلك الاجتماع ومدة هو المعتمد في دفع السوال الاول ليس واما ثانيا فلانه
كان يجب ان يكون العضو المتخلق اولا هو الخادم لما قد ثبت ان الاجسام
انما تفعل بالمماسة فالاقرب حدوثه متقدم على حدوث الابعد لكن التالي
باطل لما ثبت بالاستقرا ان اول عضو يتخلق هو القلب فالمقدم ايضا باطل
واما ثالثا فلانا قد بينا انه قد يحدث الانسان وكثير من الحيوانات بالتولد
لا بالتوالد الخامس الدليل على ان هذا الاجتماع لا يستدعي حافظا
ان بدن الميت يبقى زمانا بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ فلو كان
سبب هذا الاجتماع هو النفس لكان من الواجب ان يتفرق عند الموت
الجواب ان الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر وما لم يتغير المزاج
والقدر من العناصر فانه لا يموت فاذا مات بقي فيه لون وشكل وليسا مما
لا ينفكان الا بالنفس فان النفس سبب فاعل بعيد يودي ضرب من حركاتها
الى ذلك اللون والشكل كالبنا والبانية الحافظة لذلك سبب اخر
يوجد في الحيوان وغيره فينحفظ في مدة في مثلها يمكن ان يتم ذلك العا — م
تمام حركات الافتراق وحركة سريعة اذا كان الا نعمار قليلا او بطيئة
ان كان كثيرا او يسبق الى الانفصال ما شانه ويتاخر او يبطئ ما شانه — ان يسبق
التاخر او البطو والمبادر الى المفارقة هو الجوهر الناري والهوائي وتبقى
الارضي والمائي غير مستعين الى الانفصال لاتفاق الجهة وربما يحفظ
اللون والشكل والمائية اذا اختلطت بالارضية لم يتفارقا الا بالقسر
بتصعد او نشف او غيرهما فلهذا السبب يبقى اللون والشكل محفوظين

الى ان ينصرف في البدن هو الى العالم وتارتيه بالنشف والتحليل ولما لم يجب
ان يكون مع زوال الحافظ انفصال المجموع من غير زمان بل يجب ان يتوسط
زمان لحركة الانفصال لم يجب ان يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس
دليلا على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك ان حققت لم تجد الشخص
وقد فارق الحيوة في ان من الانات على ما كان عليه في حالة الحياة
السادس ان النفس لا تحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد
انما يحدث عند حدوث المزاج الصالح فالمزاج علة بالعرض لحدوث النفس
ويتقدم عليها بالذات فكيف تكون النفس علة لاجتماع العناصر وكيف
يتاخر الشيء عما هو علة له الجواب الاول هو ان القوة المولدة للوالدين الى
ان يحصل له استعداد ان يقبل من واهب الصور قوة حافظة لذلك
الجمع وبحيث يكون موردة بدل ما يتحلل عنه لذلك المركب وملصقا به ما
يورده عليه ومشبها به الى ان يصل الى كمال النشو فانقطع التوليد واعلم
ان النفس ليست هي الحافظ القريب لهذا الاجتماع بل الحافظ لذلك
قوة من قوى النفس وهو النامية بتوسط الغاذية الحجة الثانية
النبات والحيوان يتحركان من تلقاء انفسهما الى جهات تمانع في الكيف والكم
ولا محالة انما يتحرك في امزجتها لان الامزجة تابعة للممتزجات فالمزاج
متبدل عند الحركة والمحرك غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك
وايضا فلان البدن الذي يسوء مزاجه قد يعود الى المزاج الصحيح
ولا بد من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذي بطل ولا الفاسد فاذا
المحرك غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا
فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن مفارقا
فهو لا يفعل بمجرد جسميته العامية بل لقوة فيه وهو المطلوب
وعلى انا نعلم قطعا انه ليس اعتنا الحيوانات ونموها بسبب جسم
قاسر من الخارج الحجة الثالثة لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الا
عيا لان الاعيا انما يكون بسبب حركة طارية على جسم على خلاف

الجامع

ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبايع البسايط يقتضي حركة
خلاف ما يقتضيه امتزاجها لان فعل الطبايع بعد امتزاجها يجب ان يكون
من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان
مقتضى المزاج مقابلا لمقتضى الطبايع لكانت تلك الطبايع تقتضي امرين
متقابلين وذلك ممتنع فظاهر انه لو كان محرك الحيوان هو مزاجه
لما حدث الاعيا ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند
الرعشة ولذلك قال الشيخ في الاشارات ان الحيوان يتحرك بشيء غير
مزاجه الذي ربما نعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته
فيريد بقوله حال الحركة البطؤ والسرعة ويريد بقوله في جهة حركته
ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة ويريد بقوله في نفس حركته
ان الاعيا ربما ينتهي الى حيث لا تقوى النفس على التحريك اصلا الحجة
الرابعة الكيفية الملموسة لا تدرك الا مع استحالة كيفية مزاج
العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية اما ان يكون هو المزاج
الذي بطل وهو محال او الذي حدث وهو ايضا محال لان المزاج الصحيح
لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته وبالجملة
الاحساس يستدعي الانفعال والشيء لا ينفعل عن نفسه فاذا لا
بد في الاحساس من شيء باق عند توارد الحالتين ليحصل له الشعور
بذلك التغير والمزاج غير باق الحجة الخامسة ان الحيوان قد يتحرك في
مزاجه اما من الاشتداد الى الضعف او من الضعف الى الاشتداد
والمتحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج وليس المتحرك
هو الجسم المطلق او الجسم العنصري لان ذلك من الممتنع ان يتحرك في
المزاج بل هو الجسم الحيواني فللحيوان خصوصية في حيوانيته ليست
هي مزاجه الحجة السادسة انك ستعلم ان النفس الانسانية
ليست بجسم ولا جسمانية ولا شيء من الامزجة كذلك فالنفس ليست
بمزاج وحاول بعضهم حجة اخرى فقال ان مزاج العضو البسيط متشابه

لمزاج جزء فلو كان المشكل لذلك العضو قوة مزاجية لكان شكل
الكل وشكل الجزء واحدا وهو قد يبين ان المشكل عنده هو القوة
المصورة وتلك القوة سارية في محلها وجزء وما يساوي الكل في الماهية
يعود المحال عليه في القوة المصورة ما الزم في المزاج وكذلك ايضا
يلزمه ان يكون شكل جزء الفلك مساويا لشكل كل الفلك ولكن
العذر ما ذكرناه سابقا وقال ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية لحركت
الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه امر واحد وهو ينبطل
بالقوة النباتية فانها واحدة وهي تفعل افعالا كثيرة كذلك ما مسنا
واعلم ان في النفس مذاهب اخر باطلة ولكنها ظاهرة الفساد ولم
يبق من ينصرها حتى يحتاج الى افسادها فلا والان لا نشتغل بها
لغاية ضعفها ولكونها مذكورة في الكتب القديمة على الاستقصاء

الفصل الثالث في بيان الحق في النفس وهو

انها جوهر اما النفس الانسانية فستعرف انها ليست جسما
ولا حالا في الجسم فهو جوهر مفارق لجرمها واما النفس الحيوانية والنباتية
فهي قوى حالة في الاجسام فمن الناس من يستبعد كون الشيء الواحد جوهرا
وعرضا باعتبارين فلهذا زعم ان النفس الحيوانية من حيث انها جزء
من الحيوان جوهر ومن حيث انها موجودة في شيء لا كجزء منه فهو عرض
وقد سبق الكلام على هذا القول ومن لا يقول بهذا القول فقد احتج بجوهرية
النفس النباتية والحيوانية بان قال ان للنبات والحيوان خصوصية
جسمية في المزاج والهيئة والاثار ليست لاجزائها وقد ثبت انه ليس
السبب لذلك امزجتها ولا ما يتبع امزجتها بل شيء يتقدم امزجتها
وذلك لا بد وان يكون قوة جسمانية لما ثبت ان الجوهر المفارق يستحيل
ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذا تلك القوة
الجسمانية علة لوجود ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وحالة
فيه فتلك موجودة في محل غير متقوم بل بتلك القوة فتكون تلك

القوة

القوة غير موجودة في الموضوع فهو اذا جوهر صوري ولمن انكر جوهرية النفس
النباتية والحيوانية ان يتعلق بامور الاول ان الحال يمتنع ان يكون سببا
لمحله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرا وثانيها انا ساعدنا على ان الحال
يمكن ان يكون مقوما لمحله لكن النفس ليست كذلك لانها انما تحدث
عند حدوث المزاج الصالح والمتاخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون
علة لحصول ذلك المزاج وثالثها ان النفس النباتية جوهر من حيث
انها العلة القريبة لقوام مادتها لكن النفس الحيوانية انما تنطبع
في مادة متقومة بالنفس النباتية فالنفس الحيوانية عرض ورابعها
ان الجوهر جنس لما تحته فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها
بديهيا حاصلا من غير كسب والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب
عما ذكروه اولا قد مضى في اوائل هذا الكتاب والجواب عما ذكروه ثانيا
ان الجامع لتلك الاجزاء هو قوة الوالدين ولكن ذلك الجمع يستدعي
حافظا وذلك هو النفس فاندفع الدور وما ذكروه ثالثا نقول اما
ان نعني بالنفس النباتية النوعية التي تخص النبات دون الحيوان
او المعنى العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية وهو مبدا
التغذي والنمو والتوليد او نعني به القوة من قوى النفس التي يصدر
عنها هذه الاثار فان عني به الاول فذلك غير موجود في الحيوان
وان عني به الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا عاما فان الطابع ينسب
اليه الموضوع العام فالذي ينسب الى النفس النباتية العامة النمو فاما قبول
الحس وقبوله فليس ذلك ينسب اليها من حيث هي عامة وان عني به
الثالث فليس الامر على ما يظن من ان القوة النامية تفعل والا لبرنا
نباتيتنا ثانيها القوة الحيوانية بل القوة الحيوانية تفرع جميع القوة
المنصبة على ان تكون المنمية تبعا لها ومنشعبة منها وسيتضح بعد
ذلك ان الكل يرد نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها متشعبة
منها في الاعضاء ويتحقق ما قلنا ما يعرض من قوة القوة النامية وضعفها

يسبقونك

عنه ما يرد على النفس محبة او كراهة غير بدنية وذلك انه اذا كان الوارد
على النفس تصديقا فيتبعه انفعال من سرور او غم قبولترد ذلك في القوة
الشامية اما الفرح النطقي فيريد ما شربه وبعاده او الغم النطقي يغيرهما
ضعفا وعجزا حتى يفسد فعلهما ويتنقص المزاج وذلك دليل على ان النفس
مدبرة لجميع القوى البدنية واعلم ان القوى النباتية الموجودة في النبات
مخالفة بالماهية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين
عرض لانها في النبات تابعة لوجود النفس النباتية وفي الحيوان تابعة
لوجود النفس الحيوانية والجواب عما ذكره رابعا قال الشيخ انا
لم نعرف من النفس الا انها شيء مدبر للبدن فاما ماهية ذلك الشيء فمجهولة
والجوهرية لتلك الماهية لا المفهوم انه شيء ما مدبر للبدن فما هو متقوم
بالجوهر فغير معلوم لنا وما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر من الشبهة
الشبهة ولقايل ان يقول علمي بنفسي غير حاصل بالكسب على ما مضى
فلا يخلو اما ان لا اعلم نفسي الا من حيث ان لها نسبة الى بدني او اعلم
حقيقتها والاول باطل لما قد ثبت ان علمي بنفسي هو نفس نفسي
وانه ابدا حاصل بالفعل والعجب ممن يقول مثل هذين القولين ثم
يغافل عن مناقضتهما لا لموجب والجواب الصحيح ان يقال الجوهرية
ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان يبقى مجهولا كما بيناه
ومما يجب ان تعلم ها هنا ان النفس التي هي الصورة المقومة لحاملها
ليست هي مجموع القوى التي سنذكرها فان كل واحد منهما ان كان مقوما
على الانفراد عرض المحال المذكور فيما مضى وان لم يكن واحد منها مقوما
امتنع ان يصير المجموع مقوما على ما مضى بل المقوم اما ان يكون
صورة يلزمها هذه المذكورة واما ان يكون احدى هذه القوى هو الاصل
والباقي يكون تبعا على ما سنشرح الحال فيه

الفصل الرابع في تعديد قوى النفس

قال الشيخ في الشفا القوى النفسانية منقسمة بالقسمة

الاول انقساما اوليا ثلثة اقسام احدها النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي
الي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي والثاني النفس الحيوانية وهي الكمال
الاول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة والثالث
النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يفعل الافاعيل
الكاينة بالاختيار الفكري والاستنباط بالراي ومن جهة ما يدرك
الامور الكلية وللنفس النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهي التي تحيل
جسما اخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه بالجسم المتشبه به زيادة
متناسبة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كماله في النشو
والقوة المولدة وهي التي تاخذ من الجسم التي هي فيه جزءا هو شبيهه
بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق
والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وللنفس الحيوانية بالقسمة الاولى
قوتان محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على
الحركة واما محركة بانها فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة الشوقية
وهي التي اذا ارتسمت في التخيل الذي سنذكره بعد صورة مطلوبة
او مهروب عنها حملت القوة المحركة الاخرى التي نذكرها على التحريك
ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك
تقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة وشعبة
تسمى قوة غضبية وهي قوة تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل
ضارا او مفسدا طلبا للغلبة واما القوة المحركة على انها فاعلة
فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات
فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى
نحو جهة المبدا او ترخيها او تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات
الى خلاف جهة المبدا واما القوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة تدرك
من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس
الخمس او الثمان فمنها البصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك

صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات الألوان
المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة
ومنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ
تدرك صورة ما يتأدى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع
مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت فيتأدى
تموجه إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بحركته
ويماس أمواج تلك الحركة تلك العصبة ومنها الشم وهي قوة مرتبة
في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما يؤدي إليه
الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له أو الرائحة
المنطبعة بالاستحالة من جرم ذي الرائحة ومنها الذوق
وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم
المتحللة من الأجرام المماسة له المخالطة للرطوبة العذبة التي
فيها مخالطة محيلة ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في أعصاب جلد
البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه وتؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج
أو المحيلة لهيئة التركيب ويشبه أن تكون هذه القوة عند قوم لا
نوعا واحدا بل جنسا لقوى أربعة أو فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدها
حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد
الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب
واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس إلا
أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحدها في الذات إلى هاهنا عبارة
الشيخ وأنا أكتب تفصيل مذهبه في القوى إنما هي بعبارة
نفسي حتى يكون أخصر وإلى الأفهام أقرب قالوا القوة المدركة
إما أن تكون مدركة للجزئيات أو للكليات والمدركة للجزئيات أما من
الحواس الظاهرة وقد عرفتها وأما أن يكون من الحواس الباطنة ثم
إن الحس الباطن أما أن يكون مدركا فقط أو مدركا ومتصرفا

فإن كان مدركا فقط فإما أن يكون مدركا للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية
وأعني بالصورة الجزئية مثل الخيال الحاصل عند زيد من عمرو وأعني بالمعاني الجزئية
مثل إدراك أن هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو فالمدرك للصور
الجزئية تسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة
كلها والمدرك للمعاني الجزئية تسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين
خزانة فخزانة الحس المشترك هي الخيال وخزانة الوهم هي الحافظة
فهذه قوى أربع الأولى الحس المشترك والثانية خزانتها وهو الخيال
والثالثة الوهم والرابعة خزانتها وهي الحافظة وأما القوة المتصرفة
فهي التي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب
والتحليل فتركب صورة إنسان بصورة طير من رأسه وبحر من زيبق وهذه
القوة إن استعملتها القوة الوهمية الحيوانية تسمى قوة متخيلة وإن
استعملتها القوة الناطقة تسمى مفكرة ثم زعموا أن الحس المشترك
والخيال مسكنهما البطن المقدم من الدماغ وأما المتخيلة المتصرفة فمسكنها
البطن الأوسط من الدماغ وأما الوهمية فمسكنها أيضا البطن الأوسط
وأما الحافظة فمسكنها البطن الأخير من الدماغ ثم منهم من يجعل النفس
الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي
القوة الوهمية ويجعلون سائر القوى تبعا لها فهذه خلاصة كلامهم
في تفصيل القوى الحيوانية وقد طعنت في هذا التقسيم القوة الحيوانية
التي تذكرها في الكتب وأما تفصيل قوى النفس الناطقة فسنذكرها
في موضع آخر ونريد الآن أن نذكر أدلتهم على إثبات هذه القوى
ونتأمل في صحتها وفسادها ولكن بعد أن نبين أن أفاعيل النفس
من كم وجه تختلف

الفصل الخامس في تعديد وجوه اختلاف

أفاعيل النفس زعموا أن ذلك من أربعة أوجه الأول بالوجود
والعدم مثل التحريك والتسكين والنطق والسكت والثاني بالشدة

والضعف كالصحو والتغيير والثالث بالسرعة والبطوء كالحس والتفكر
والرابع اختلاف الانواع اما مع اتحاد الجنس القريب كابصار السواد
والبياض وادراك الحلو والمر او مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك
الالوان والاصوات واما القريب والبعيد كالادراك والتحريك واذا
عرفت ذلك فنقول القسم الاول لا يستدعي قوتين لان وجود الفعل
لوجود القوة وعدمه لعدمها او لعدم شرط من شرائطها والثاني
لا يستدعي قوتين والا لزم ان يكون مراتب القوى بحسب مراتب
الزيادة والنقصان الغير المتناهية ولزم تتاليها في آنات متتالية
وكل ذلك محال بل السبب فيه اختلاف قوة القوة وضعفها واختلال
الالة وحدتها وكذا القول في السرعة والبطوء اما القسم الرابع
فرعوا ان الامور المختلفة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل
بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك
بل لا يكون وافية بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون
وافية بادراك الالوان والطعوم والروائح بل لا بد لكل جنس
من قوة على حدة هذا هو اختيار الشيخ رحمه الله سال نفسه
فقال لقائل ان لا يجوز ان يكون النفس هي التي تفعل كل هذه الافعال
ولئن سلمنا ان النفس الانسانية مغايرة للقوة الحيوانية لكن لم لا
يجوز ان تكون القوة الحيوانية واحدة وتكون المدركة والمحركة
واحدة ولئن سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان تكون المحركة قوة
واحدة والشهوة والغضب واحدا فان صادف اللذة انفعلت على
نحو وان الاذى انفعلت على نحو آخر وكذلك يكون المدركة
للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة وان سلمنا تغايرهما
لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الآت مختلفة افعالا مختلفة
وايضا فلم لا يجوز ان تكون القوة النباتية هي الحيوانية وان سلمنا
تغايرهما فلم لا يجوز ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة

القوة

فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه الى ان ينتهي الى النهاية
في قبول الزيادة وهو النماء واذا عجزت عن ذلك وحركت الغذاء الى الاعضاء لاجل ان
لتعمر ما يبقى وتفضل منه فضل غير محتاج اليه في التغذي وهو غير منصرف
الى النمو فينصرف الى فعل آخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا يزال يورد بدل ما يتحلل
الى ان يعجز فيحل الاجل واعلم ان للشيخ في ابطال هذه الاسولة دليلا عاما
يعم جميع القوى ودليلا خاصا على كل واحد منها فلنذكر اولا الدليل
العام اما الحجة العامة فهي ان القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه
بالذات الا فعل واحد فاذا القوة الواحدة لا يجوز ان تكون مبدءا لاكثر من فعل
واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك بالقصد الثاني مثل ان الابصار انما هو
قوة على ادراك اللون ثم ذلك اللون قد يكون سوادا وقد يكون بياضا
والقوة الخيالية هي التي تستثبت الامور المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ
ثم يعرض ان يكون ذلك لونا او طعما والقوة العاقلة هي التي تدرك الامور
البرية عن المادة وعلائقها ثم تارة يكون ذلك شكلا وتارة يكون عددا
ولقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على انه لا يصدر من الواحد اكثر من واحد
ونحن قد ابطلنا هذه القاعدة وايضا فلنسلم ذلك ولنتكلم على
هذه الحجة من وجوه الاول وهو ان الدليل الدال على ان الواحد بالجنس لا يصدر
عنه الا واحد بالجنس والواحد بالنوع لا يصدر عنه الا واحد بالنوع
كذلك بعينه دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر [illegible] ان تكون القوة
الباصرة التي ادركنا بها سوادا غير القوة التي ادركنا بها سوادا آخر
وان كنتم لا تلتزمون ذلك بل جوزتم ان يصدر عن الواحد الشخصي اكثر من
واحد شخصي فقد خالفتم مقتضى الدليل الذي دل على ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وحينئذ تبطل حجتكم الثاني وهو ان الحس المشترك مدرك
لكل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد صدرت
عن القوة الواحدة وهي الحس المشترك هذه الادراكات المختلفة
وقد بطل اصل الحجة وان كانت غير مختلفة فلم لا يجوز صدور ما عن

قوة واحدة الثالث ان القوة الباصرة لا تقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك
السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان تكون القوة الواحدة وافية
بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك
المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا فالقوة الواحدة الباصرة تدرك
الشكل والعظم وان كان ادراكهما لما يتوقف على ادراك اللون ولكن
لا يقدح في ادراكهما لهما فاذا القوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة
في الجنس والتخيل ايضا تدرك امورا مختلفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع
الامور فبطل ما ذكروه فان قالوا ابصار السواد والبياض لاختلاف انما حصل
في المدرك لا في الادراك واما السماع والابصار فالاختلاف انما حصل
في الادراك فلو كانت القوة الواحدة قوية على الادراكين لكان قد يصدر
عنها فعلان مختلفان فنقول ادراك الشيء عندكم عبارة عن حصول صورة
متساوية لماهية المدرك في المدرك ولما كانت المدركات مختلفة بالنوع
كانت الادراكات المساوية لها في النوع مختلفة ايضا فاذا نسبتموها الى
القوة الواحدة فقد ابطلتم قولكم ان الواحد لا ينسب اليه اكثر من الواحد
الرابع انه لا خلاف بين الحكماء ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
غير صحيح على الاطلاق بل شرطه ان لا يكون فعل الفاعل موقوفا على آلة
او شرط فانه ان توقفت الفاعلية على شرط فيجوز ان يصدر عن الشيء
الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة
قوة بسيطة ومتى عندهم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا
عن حيزه الطبيعي والاستقرار والثبات عند كون الجسم في حيزه الطبيعي
بل العقل الفعال الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر جوهر بسيط مع انه مبدا
لجميع الحوادث التي تحدث في عالمنا وذلك لاجل اختلاف الشرايط
والمعدات واذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان تكون القوة السامعة
والباصرة والشامة والذائقة واللامسة قوة واحدة الا انه يختلف
افعالها بحسب اختلاف الالات واذا بقي هذا الاحتمال سقطت هذه

غيب صح

اللون صح

ادراك صح

الحجة اما الادلة الخاصة فهي كثيرة الاول احتجوا على ان القوة المدركة
للجزئيات غير النفس الناطقة بان قالوا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة
وعلايقها وما كان مجردا عن المادة وعلايقها استحال منه ادراك
الجزئيات فاذن المدرك للجزئيات فينا قوى اخر غير النفس واعلم ان الكلام
في هذه المسئلة طويل وسياتي على الاستقصاء فيما بعد ولكنا نذكر هنا نكتة
تستاصل هذه القاعدة وتحيل الاستقصاء على ما سياتي فنقول لنا مقدمة
صادقة مبينة لا يشك فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون
مدركا لذينك الشيئين وذلك لان الحكم على شيئين عبارة عن التصديق
بثبوت امر لهما او سلبه عنهما والتصديق لا يتم الا بتصور الطرفين فاذا
حكمنا بشيء على شيئين فلا بد وان يكون ذلك الحاكم متصورا لذينك الشيئين
اللذين حكم عليهما وكذلك الشيء الذي حكم به عليهما حتى يمكنه ذلك
الحكم واذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا اذا ادركنا شخصا من اشخاص
الناس علمنا انه جزئي الانسان وانه ليس جزئيا للفرس الكلي والحاكم على
الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي
لا بد وان يكون هو بعينه مدركا للانسان الجزئي وللانسان الكلي
والفرس الكلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات وهذه
نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم ولا ادري كيف ذهل عنها
السابقون مع حذاقتهم واما الاستقصاء من الجانبين في هذه المسئلة فسياتي
الثاني قالوا وجدنا عضوا سليما في الافعال الطبيعية مختلا في الافعال
الحسية وبالعكس وعدم الاحساس اما لعدم القوة الحساسة او لان
العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول حصل المقصود لان القوة
الطبيعية لما وجدت مع عدم القوة الحساسة كانت احدى القوتين
مغايرة للاخرى واما الثاني فهو باطل لان تلك الاجسام قابلة للحر
والبرد ومتاثرة عن الطعوم والروايح فلو كانت القوة اللامسة
والذائقة والشامة حاصلة هناك لكانت القوة حاضرة مع المدرك



فكان يجب حصول الادراك ولقايل ان يقول ليس يلزم من حصول القوة المدركة
وحصول المدرك في شي واحد حصول الادراك الخمس لجايز ان يكون الادراك
موقوفا على شرط فانه الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه القوة اللامسة
مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية وكذلك
القوة الباصرة موجودة في الروح الباصرة الذي وجد فيه لون ما وهيية ما ثم
ان القوة الباصرة لا تبصر شكل محلها ولا لونها وهيئتها فعلمنا انه لا يلزم من
اجتماع المدرك والمدرك كيف كان حصول الادراك فاذا لا يلزم من عدم
صدور الفعل المخصوص بعضو من عضو اخر اختلاف القوتين الحالتين
في العضوين الثالثة قالوا لو كانت القوة الحساسة والمحركة بالارادة
هي القوة النباتية لكان النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن
ان يتحرك والقوة المحركة بالارادة موجودة فكان يجب ان تكون حركته
حركة بالارادة فلما لم يكن ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية
التي فينا ولقايل ان يقول الخمس من هو مسلم ان القوة الغاذية القايمة بعضو
مخالفة بالنوع في الماهية للقوة الغاذية القايمة بعضو اخر فاذا كان
كذلك فمن الواجب ان تكون الغاذية التي للانسان مخالفة بالنوع للغاذية
التي في النبات او ان لم يجب فهذا محتمل واذا ثبت ذلك فنقول لا يلزم من
قولنا ان الغاذية التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان تكون
الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم قوة
الشي على شي عدم قوة ما يخالفه على ذلك الشي فبطلت هذه الحجة
واما ساير الوجوه التي يذكرونها في الفرق بين الحس المشترك والخيال وساير
القوى فسياتي تفصيلها فيما بعد والذي نختاره ان المدرك لجميع الادراكات
بجميع المدركات هو النفس وان المحرك بالارادة هو النفس الا ان
تلك الادراكات المختلفة متوقفة على الات مختلفة وسرايتها متفاوتة
فمتى فقدت الة او شرط فقد ذلك الادراك وعدم ذلك الفعل لا لاجل
ان المدرك والفاعل كان حالا في ذلك العضو بل لان ذلك العضو

كان آلة او شرطا فلما اختل حصل الاختلال في الفعل بل الافعال النباتية اعني
التغذي والنمو وما اشبههما غير صادرة عن النفس بل عن قوى توجد غير النفس
في تلك الاعضاء والدليل على ذلك ان التغذي والنمو لو كانا فعلين من افعال
النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم فكان يجب
ان تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وبجميع الاعضاء على
التفصيل علما بديهيا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوى
عديمة الشعور بهذه الاثار فان قيل لم لا يجوز ان يقال النفس لها شعور بهذه
الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور اذ ذلك الشعور مما يبقى
ولا يستمر لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها
كما ان الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متتالية سريعة الموالاة فانه ينساها
ولا يبقى شي منها في حفظه فكذا هاهنا الجواب انه لو جاز ان يقال انا عالمون بجميع
مراتب التغيرات التي تقع للغذاء وجميع الاعضاء التي تستحيل اليها الغذاء
مع انا لا نجد ذلك الشعور من انفسنا لجاز ان يقال بان العامي عالم بجميع
الدقايق والحقايق وان كان لا يخبر من نفسه ذلك بل لجاز ان يقال في البهايم
بل في الجمادات فان قيل الدليل على ان الفاعل لهذه الافاعيل النفس الانسانية
ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الجذب والهضم بسبب من الاسباب
كما يكون للمريض ليلة بحرانه فانه يصير نفسه مقصرة عن ساير الادراكية
والحركات الارادية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها
فيه فلا جرم انقطعت عن ساير الافاعيل والجواب لم لا يجوز ان يكون شعور
النفس بتلك التغيرات العظيمة هو المانع من ساير الافعال وايضا فمن
الجايز ان تكون النفس هي المحركة لتلك القوى لكن بواسطة القوى النباتية
وحينئذ يندفع ما قاله هذا القايل فهذا ما نقوله في هذه القوى

الباب الثاني في القوى النباتية واحكامها

وفيه فصول ٢٥ الفصل الاول في اقسام القوى النباتية بالوجه الكلي

الباب الثاني من الكتاب الثالث في العلم الالهي

كذا

الافعال

بلغ مقابلة

القوى النباتية اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة اما المخدومة فاما ان
تكون تصرفها في الغذاء لاجل الشخص ولاجل النوع اما التي تكون لاجل الشخص
فاما ان تكون لاجل بقاء الشخص ولاجل تحصيل كمال ذاته اما التي لبقاء
الشخص فهي الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليورده
بدل ما يتحلل واما التي تكون لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي
تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي لتبلغ الى تمام النشو والغاذية
تخدم النامية والغاذية تورد الغذاء اما مساويا لما يتحلل او انقص او ازيد
والنمو لا يكون الا اذا كان الوارد ازيد لكن ليس كلما كان كذلك كان
نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس بنمو والهزال في سن النمو ليس بذبول بل النمو
هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو وانما يتم فعل الغاذية
بامور ثلاثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيهة
بالعضو وقد تعطل به كما في عدم الغذاء والثاني تصييره جزءا للعضو وقد تعطل
به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث تشبيهه به في قوامه ولونه وقد تعطل به
كما في البرص والبهق واعلم ان غاذية كل عضو تخالف بالماهية لغاذية
العضو الاخر اذ لو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها واما اللتان لبقاء النوع
فاولهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه
قوة من سنخه وثانيهما المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالته الصور
والقوى والاعراض باذن الله عز جلاله واما الخادمة فهي خوادم الغاذية
وهي اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ومنها ما قيل في هذه
القوى ومباحثها امور لا بد من البحث عنها ونحن نذكرها في فصول

الفصل الثاني في اثبات القوة الجاذبة

لتبيين ولاثبوتها في المعدة والرحم ثم في جملة الاعضاء فنقول الدليل
على وجود هذه القوة في المعدة وجهان الاول ان انتقال حركة
الغذاء من الفم الى المعدة والحركات اما ارادية او طبيعية او قسرية
ولا شك ان الغذاء ليس له ارادة ان يتحرك الى المعدة فتلك الحركة

حاله

وماهيته

المني

ليست ارادية وليست ايضا طبيعية مثل ان يقال الغذاء جرم ثقيل فيتحرك
لثقله الى اسفل المعدة فان الانسان لو انقلب حتى يكون راسه الى السفل ورجلاه
فوق منتصبا امكنه ان يزدرد الطعام ازدرادا تاما فبقي ان تلك الحركة
قسرية ولا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق كما يقال الحيوان يدفع الطعام
باختياره الى المعدة واما جاذب من تحت وهو ان يقال المعدة تجذبه بقوة جاذبة
فيها والاول باطل لوجهين الاول انا نجد المري والمعدة وقت الحاجة الشديدة
تجذبان الطعام من الفم والحيوان مضطر من غير ارادته وثانيهما انا نجد المري
والمعدة عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى ان الكبد ايضا
تجذبها من المعدة للذاذتها وقربها من طبيعتها ويتبين ذلك انه متى تغذى
الانسان غذاء تاما وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القيء وجد ما يخرج بالقيء
من الشيء الحلو في اخرها بقاء وذلك لجذب المعدة الى قعرها ومتى تناول
الانسان غذاء او دواء كريها وجد المري والمعدة يرومان نفضه ولا يزدردانه
الا بعسر واذا بطل هذا القسم تعين ان يكون اجتذاب الطعام
من الفم الى المعدة لقوتها الجاذبة الوجه الثاني ان المري يقصر
والمعدة تصعد الى فوق لشوقهما الى اجتذاب الطعام وكذلك قد
يعرف المعدة في بعض الحيوان القصير المري في وقت تناول الغذاء يصعد
حتى يلاقي الفم اذا كان فمه واسعا كالتمساح وذلك يدل على ما قلناه
ولنبين ذلك في الرحم فنقول ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا
مشتاقا الى المني وذلك لشدة جذبه له ويدل عليه ان الرحم اذا كان
قد انقطع عنه الطمث قريبا وكان خاليا عن الفضول المانعة له عن
فعله اشتد شوقه الى المني حتى ان الانسان يحس في وقت الجماع كان
الرحم يجذب احليله الى داخل كما تجذب المحجمة اللحم ولنبين ذلك
ايضا في سائر الاعضاء فنقول الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات
الثلاثة اعني الصفراء والسوداء والمائية ثم ان كل واحد من تلك الاربعة
يتميز عن الاخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل واحد من تلك

الاعضا قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن البعض بنفسها ولاستحال ان يختص كل عضو برطوبة معينة اختصاصا دايما او اكثريا ومهما اجتمع في اثبات القوة الجاذبة لجملة الاعضاء

الفصل الثالث في القوة الماسكة

لنبين وجودها اولا في الرحم والمعدة وثانيا في ساير الاعضا اما المعدة فاعلم ان فعل الماسكة في المعدة ان تحتوي المعدة على الغذا احتوا تاما مماسة من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبينه فضلة وليس ذلك من جهة شدة امتلا المعدة فان الغذا ان كان قليلا وكانت القوة الماسكة قوية ولا فيه المعدة والتوت عليه جدا منضمة ومتى كانت الماسكة ضعيفة فانها لا تلزم الغذا فيحدث في البطن قراقر ونفخ وتبطوا الاشتها وعلى هذا المثال الرحم يحتوي على الزرع والدليل على وجود هذه القوة في المعدة انا نجد عيانا انا اذا اعطينا حيوانا غذا رطبا مثل الاشربة والاحسا الرقيقة ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة له من كل جانب ووجدنا البواب منطبقا حتى لم يمكن ان يسيل منه ذلك الغذا الرطب شي بوجه من الوجوه وان فعلنا هذا التشريح بعد نفوذ الغذا عن المعدة وجدنا الامعا قابضة على ما فيها من الاثقال ولوان الحيوان تناول غذا اغلظ من سعة فانه يندفع فلما راينا الرقيق الذي من شانه النزول غير نازل والكثيف من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيا دون شي واما اثباتها في الرحم فلوجهين الاول المشاهدة وهو انا نراه اذا احتوت على المني منضما انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولوانك شققت من الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم برفق مانك عن الرحم كما ذكرنا الثاني ان جسم المني طبيعة يقتضي الحركة الى السفل

جرم

الذي يصح

فلولا ان في جوهر الرحم قوة تمسكه والا لما توقف وبهذا الطريق تبينا هذه القوة في ساير الاعضاء

الفصل الرابع في القوة الهاضمة

قال الشيخ الهاضمة هي التي ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذايية بالفعل اقول هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ولانه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربعة التي احدها الهاضمة فلا بد من تغايرهما فلنتكلم في الفرق بينهما فنقول ان القوة الهاضمة يتبين فعلها عند انتها فعل الجاذبة وابتدا فعل الماسكة فاذا احدثت جاذبة عضو شيا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل هناك من الصفات ما لا جله يحدث استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان وان ياخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة حيث تبطل عنه الصورة الاولى وهو الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية وحينيذ يعرض هناك حالتان احداهما سابقة على الاخرى فالسابقة هي تهيئة استعداد قبول الصورة العضوية واللاحقة حصول الصورة العضوية فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغاذية فهذا ما يمكن ان يقال بين هاضمة كل عضو وبين غاذيته وللقايل ان يقول الكلام عليه من وجهين الاول ان القوة الهاضمة محركة للغذا في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيا الى شي فهو الموصل اليه فاذا القوة الهاضمة هي الموصلة للغذا الى الصورة العضوية فاذا الفاعل للفعلين قوة واحدة واما الكبرى فظاهرة لان ما حرك شيا الى شي كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود

المعدة

تحليل

الاصول هو فعله لذلك الشي والشيخ قد اعترف بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الاول من الطبيعيات في الشفاء عند شروعه في الاحتجاج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون الواصل لعلة غير التي ازالته عن المستقر الاول هذا كلامه وهذا يقتضي ان يكون الموصل الى الصورة العضوية هو تلك القوة فاذا القوة الهاضمة هي الغاذية لا غير الوجه الثاني وهو ان هاضمة كل عضو لا شك انها تطبخها وتنضجها بغير المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض تلك الدرجات بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض بل يجب ان ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومتى كمل الاستعداد الى الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصور واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فلذا لا فرق بين الهاضمة والغاذية وهذا الذي قلناه قد شهدت لصحته كلام جالينوس واكثر المتاخرين اما جالينوس واكثر المتاخرين فلانه لم يذكر من القوة الغاذية في شي من كتبه الا هذه الاربعة قال في رابعة المنافع ان للمعدة قوة تجذب بها ما يلايمها ولها قوة اخرى بها تمسك ما يصل اليها وقوة اخرى تدفع عنها الفضول وقوة هي اقدم هذه القوى كلها اعني المغيرة التي بسببها احتاجت المعدة الى تلك الثلاثة وقال المسيحي في كتاب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة القوى الطبيعية ثلث غاذية ومربية ومولدة والغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذا وتجعله شبيها بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة هذا ما نقوله في هذا المعنى

الفصل الخامس في فعل الهاضمة في القطة

اعلم ان الغذا مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذي والثاني غير صالح لذلك وللهاضمة فعل في كل واحد منهما اما فعلها في الاول فهو ما سبق واما فعلها في الثاني فتلك الاجزا لها ثلاثة احوال اما

ان تكون غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة في الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالثة التقطيع فان قيل الشي كلما كان ارق كان اندفاعه اسهل فلماذا جعلتم التغليظ احد الامور المسهلة للدفع قلنا لان الرقيق قد يتشربه جرم المعدة لرقته فتبقى تلك الاجزا المتشربة ولا يندفع واما اذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم يندفع بالكلية

الفصل السادس في القوة الدافعة

ويدل على ثبوتها امران الاول انك ترى المعدة عند القي كانها تنتزع من موضعها الى فوق حتى يتحرك معها عامة الاحشا وترى عند التبرز اذا كان البراز معتقلا او كان في الامعا فضل لذاع كان الامعا ينتزع من موضعها الدفع ما فيها الى اسفل وترى عامة الاحشا يتحرك الى اسفل بحركة عضل البطن ومعونته الامعا على دفع ما فيها حتى انه ربما انخلع المعا المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض في الزحير الثاني ان الدم يرد على الاعضا مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلايمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقي المنافي عنده ولم يبق شي من الاعضا عن الاخلاط الفاسدة ولما بطل ذلك ثبت وجود القوة الدافعة

الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى

واذ قد ثبت ان في الاعضا قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة فلقايل ان يقول لم لا يجوز ان تكون قوة واحدة بالذات واربعة بالاعتبار فتكون تلك القوة جاذبة عند ارادة الطعام وماسكة له بعد الازدراد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى عنه والحجة المشهورة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قد بطل فعلى ماذا تعولون فنقول الذي يمكن ان يقال فيه انا نرى العضو ضعيفا في احد هذه الافعال قويا في الباقي ولو لا تغاير هذه القوى لا ستحال ذلك

الفصل الثامن في الات هذه القوى

زعموا ان القوة الجاذبة تحتاج في الجذب الى الليف المطاول والماسكة تحتاج
في الامساك الى الليف المورب والدافعة تحتاج في الدفع الى الليف المستعرض
ومن الكلام على المطلقة لا يعجبني اما اولا فلانهم ما اقاموا في كتبهم
الطبيعية والطبية برهانا على توقف صدور هذه الافعال عن هذه
القوى على هذه الليفات واما ثانيا فلان لحم الكبد فيه قوة جاذبة
وماسكة ودافعة وليس فيه ليف اصلا فان قيل الاصناف الثلاثة من
الليف حاصلة في الاوردة فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاول ترشح
منه على جوهر الكبد فنقول هذا الرشح اما ان يترشح من الوريد
على لحم الكبد مع كون هذا اللحم جاذبا لذلك الرشح او لا مع كونه
جاذبا له فان كان مع كونه جاذبا له فالجذب لا يتوقف على الليف وان
كان لا مع جذب منه لم يكن في العضو قوة غاذية من اخلف واما ثالثا
فالرطوبة الجليدية مع القطع بانه ليس فيها شيء من الليف يجذب الغذاء
وتمسكه وتهضمه واما رابعا فكل واحد من شظايا الليف غير
مركبة من الليف والا تسلسلت الليفات الى غير نهاية مع ان فيها هذه
القوى واما خامسا فالليف المستعرض ليس فيه ليف مطاول مع انه
يجذب والليف المطاول ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل
فثبت انه لا يجوز توقيف هذه الافعال مطلقا على هذه الليفات بل
قيل ان جذب المري والمعدة يتوقف على الليف المطاول ودفعهما يتوقف
على الليف المستعرض كان حقا لانه متى وقع الخلل في احد الليفين
وقع الخلل في ذلك الفعل

الفصل التاسع في احتياج ما عليه هذه القوى الى الكيفيات الاربع

اعلم ان بيان ذلك مبني على مقدمة وهي ان ما عليه هذه القوى
بالتحريكات اما الجذب والدفع فلا شك انهما لا يتمان الا بالحركة

المكانية واما الهضم فهو عبارة عن تغير جوهر الغذاء وذلك حركة
في الكيف وذلك التغير لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع
الاجزاء الرقيقة وذلك الجمع والتفريق لا يحصلان الا بحركة مكانية فاذا
الهضم حركة في الكيف هي معلول حركات مكانية واما الامساك فهو
نفسه ليس حركة بل هو منع من الحركة ولكنه لا يحصل الا بتحريك الليف
على هيئة الاشتمال فاذا لا بد فيه من الحركة فثبت ان افعال هذه القوى
لا تتم الا بالحركة واذا ثبت ذلك فنقول البرودة مميتة مخدرة فلا ينتفع
بها شيء من القوى بالذات بل القوى جميعا محتاجة في افعالها الى الحرارة
ومع ذلك قد ينتفع بالبرد بالعرض واكثرها انتفاعا بالبرد الماسكة
من حيث انها تجعل الليف على هيئة الاشتمال الصالح للامساك والدافعة
من وجهين الاول انها تمنع من تحلل الريح المعينة للدفع الثاني انها
تجمع الليف العريض الغائص فاذا قايست بين الكيفيات الاربعة
وبين هذه القوى وجدت حاجة الماسكة الى اليبس امس من حاجتها
الى سائر الكيفيات اما الرطوبة فلانها لا تعين الماسكة بل كانها تضادها
واما البرد فقد عرفت انه غير معتبر بالذات واما الحر فلان الحاجة اليه
عند الحركة ومدة حركتها اقل كثيرا من مدة سكونها فثبت ان انتفاع
الماسكة باليبس اكثر من انتفاعها بسائر الكيفيات واما الجاذبة
فلا حاجة بها الا الى الحر واليبس ثم حاجتها الى الحر اشد لوجهين
الاول ان حاجتها الى التحريك ايضا امس من حاجتها الى التسكين الثاني
ان الحرارة تعين على الجذب لان الجذب على وجوه ثلاثة احدها بفعل
القوة الجاذبة كالمغناطيس والثاني باضطرار الخلاء على ما علمت
وثالثها بالحرارة واما الدافعة فحاجتها الى اليبس اقل من حاجة الماسكة
والجاذبة لانه لا حاجة بها الى التسكين بل الى الدفع بل لها حاجة الى قليل
تكثيف يعين على العصر واما الهاضمة فلا حاجة بها الى اليبوسة اصلا
بل الرطوبة وحاجتها الى الحرارة شديدة جدا مخرج مما قلنا ان اشد

القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة
واما اليبس فاشد القوى حاجة اليه الماسكة ثم الجاذبة واما الهاضمة الى ح
فلا حاجة بها الى اليبس بل الى الرطوبة ::

الفصل العاشر في ان هذه القوى في بعض

الاعضا مضاعفة :: يشبه ان يكون ما قاله بعض العلما حقا وهو
ان هذه القوى الاربعة توجد في المعدة مضاعفة احداهما التي تجذب
عن البدن كله من خارج الى تجويف المعدة وتمسكه هناك وتغيره الى ما يصلح التي
ان يكون دما وتدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى نفسها ما يصلح
لها خصوصا وتمسكه هناك وتغيرها جوهرها وتدفع الفضلات منها
وكذلك الحال في الكبد لان التغير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد
كما ان التغير الى العصارة غير التغير الى جوهر المعدة وهذه القوى التي
تجذبها الى نفسها وتشبه بنفسها وتمسك في نفسها فيدفع عن نفسها
توجد في جميع البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد
فيوجد فيهما مع اربعة اخر مستنبهة بتلك تفعل لاعداد الغذا
واما الاربعة الاول فتفعل لاجل الاغتذا واقول ان كان الامر على
ما يقوله هذا القايل وجب ان يحكم بذلك في الفم واللسان والمري والامعا
والعروق المسماة ما ساريقا وبالجملة في جميع اعضا الغذا ::

الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذا

الغذا هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشي بالاستحالة الى نوعه وقد
يقال له غذا وهو غذا بالقوة مثل الحنطة وقد يقال له غذا اذا لم يخرج
الى غير الالتصاق في الانعقاد وقد يقال له غذا عندما صار حاصلا من
المغتذي شبيها به بالفعل والغذا بالمعنى الاول المشبه بالقوة هو جوهرها
لا محالة فان غير الجوهر يستحيل ان يصير جوهرا وهو جوهر جسماني
لان المجرد لا ينقلب جسما ولا يستزيد له جسما كليا فان ذلك
مما لا وجود له في الاعيان فاذا اعني كل جسم شخصي جسم شخصي

والمشهور ان الحيوانات لا تغتذي بالاجسام البسيطة وفيه اشكال
من حيث ان النبات لا شك انه يجذب الما الى نفسه ويصير له الما جزا
منه واذا جاز ذلك في النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوان واما اقسام
الاغذية فقد ذكرناها في شرحنا للقانون ::

الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم

وله اربع مراتب الاول عند المضغ فان سطح الفم متصل بالمعدة ويدل على
ذلك امران احدهما ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل
والخراجات ما لا يفعله المطبوخ بالما والثاني ان الممضوغ لو لم يكن
فيه شي من النضج لما تغير طعمه ورايحته ولما تغيرهما دل على النضج وتمام ذلك
هذا الهضم عندما يرد على المعدة ويصير اما بذاته كما في جوارح الطير
واما بمخالطة المشروب كما في اكثر الحيوانات شبيها بما الكشك الثخين وهو
المسمى بالكيلوس المرتبة الثانية ان يجذب الى الكبد وينطبخ فيها
ويتميز الاخلاط الاربعة بعضها عن البعض الثالثة ان ينفذ الدم
في العروق الرابعة ان يتوزع على الاعضا وفضلة الهضم الاول
وهو الذي في المعدة يندفع من الامعا وفضلة الهضم الثاني يندفع
اكثره بالبول وباقيه من الطحال والمرارة وفضلة الهضمين الباقيين
يندفع بالتحلل الذي لا يحس وبالعرق والوسخ الخارج بعضه من
منافذ محسوسة كالمسام او خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة
او بما ينبت منه مما يرى ويبين كالشعر والظفر والمني فصل الهضم الرابع
على ما سياتي تحقيق القول فيه ::

الفصل الثالث عشر في شرح ما ذكرناه

حدا للقوة الغاذية والنامية ::

قد ذكرنا ان الغاذية هي التي تحيل الغذا الى مشابهة المغتذي لتخلف
بدل ما يتحلل فنقول في بيان هذا الحد هو ان كل قوة فانها لا محالة مبدا

للتغير وذلك التغير له صورة وماهية ولما له محل وللفاعل في فعلها غاية فما لنا
الصورة هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي والمادة هي الغذاء والغاية
يخلف بدل المتحلل فكانا قلنا القوة الغاذية هي التي تفعل فعلا فلانيا
في المحل الفلاني للغاية الفلانية واما النامية فنقول انها في جرمها تماما الزايدة
في اقطار الجسم الطبيعي لتبلغ تمام النشو بما يدخل فيه من الغذا فقولنا
الزايد في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع
اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه
وان كان بالعكس فبالعكس واما هذه القوة فانها تزيد في الجهات الثلاثة
وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز من الزيادات الغير الطبيعية مثل
الاستسقا وساير الاورام وقولنا ليبلغ به تمام النشو احتراز عن السمن
وقولنا ما يدخل فيه من الغذا تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن
والنمو وذلك لان الاجزا الزايدة من الغذا في النمو تنفذ في جواهر الاعضا
فلاجرم تمددها وتزيد في جواهرها واما في السمن فانها لا تنفذ في جواهر
الاعضا بل كانها ملتصقة بها واعلم ان التغذي والنمو يتمان بامور
ثلاثة الاول تحصيل اجزا شبيهة بالمغتذي والنامي في الماهية الثاني
الصاقها بها الثالث ان كانت الاجزا الموردة على جوهر الاعضا الاصلية
مساوية لما تحلل فذلك فعل الغاذية وان كانت ازيد ففعل النامية
وعند هذا يظهر شك من يتشكك فيقول ان الغاذية فعلها تحصيل
الغذا والالصاق والتشبيه والنامية فعلها ايضا هذه الامور
الثلاثة فلا فرق بينهما الا ان الغاذية تفعل هذه الامور الثلاثة
بمقدار ما تحلل والنامية تفعل ازيد مما تحلل واذا كان كذلك
وجب ان تكون النامية بعينها هي الغاذية لان النامي اذا زاد
فجزءه الزايد لا بد وان يكون مساويا للجزء الاصلي والقوة اذا
كانت قوية على فعل كانت قوية ايضا على مثله فاذا كان
الجزء الزايد مثلا للجزء الاصلي وكانت القوة الغاذية قوية

على تحصيل الجزء الاصلي وجب ان يكون قوية على تحصيل الجزء الزايد فعلى
هذا القوة الغاذية هي النامية الا انها ابدا الا ان يكون قوية فتكون
وافية بما يراد بدل الاصل والزيادة معا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة
بل تورد الاصل فقط [illegible] للجواب ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول
تورد اقل مما يتحلل وفي كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون
ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فاذا القوة الواحدة
يجوز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ان تكون القوة الواحدة موردة في اول الامر ازيد من المتحللة ثم في
الوسط تورد ما يساوي المتحلل فهذا شك لا بد وان تتفكر فيه واعلم
ان من الناس من زعم ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغذو والنار
تغذو فالغاذية نار وهو [illegible] لان الحجة انتاجها من الموجبتين في الشكل
الثاني اخص وانه في المقدمتين جميعا اما قولهم الغاذية تغذو فهو باطل
لان الغاذية لا تغتذي بل تتولد وتصعد بطبعها واذا صعدت استولى
عليها النمو النارية فاسد بما فليس هناك نار واحدة متغذية ومن
الناس من اعتقد ان الاعضا يزيد تحللها لما القوة النامية ونمو باطل
لان ملح الفرج لا يوجب زيادة الاعضا بنموها بل الحق ما ذكره الشيخ
في الشفاء وفي المباحثات ان القوة النامية تفرق اتصال العضو فتدخل
في تلك المسام الاجزا الغذائية وهكذا القول في [illegible] على ما حكينا
عن الشيخ في باب الالم في الفصل الذي بينا ان تفرق الاتصال غير مولم
بالذات

الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية

الابدان مخلوقة من الدم والمني فلا محالة تكون في اول الامر رطبة
ثم انها لا تزال تعد يسيرا يسيرا وعرفنا ان النمو لا يحصل الا عند تمدد
الاعضا وذلك لا يكون الا بنفوذ الغذا في المسام المستحدثة
وتلك المسام لا يمكن استحداثها الا اذا كانت الاعضا لينة فاما اذا

صلبت وجفت لم يكن كذلك فلا جرم ينتهي النمو من اول الكون الى الوقت
الذي يتصلب الاعضاء فيه فحينئذ تقف النامية واعلم انا انما جعلنا
النامية غير الغاذية وعند وقوف النامية لا بد وان تبطل القوة
النامية وانما اذا قلنا بان النامية هي الغاذية وعند وقوف النمو
لا تبطل القوة التي كانت نامية وان كان يبطل منها وصف كونها
نامية

النمو

الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغاذية

ذكر في ذلك وجوها احدها ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا
تكون افعالها الا متناهية واعلم ان النفوس الفلكية عندهم قوى
جسمانية مع انها غير متناهية الفعل ثم انهم يعتذرون عنه بان قالوا
النفس وان كانت قوة جسمانية الا انه لما يسنح عليها من نور العقل
المفارق تكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب اليه تلميذه
بهمنيار فعلى هذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة البدنية وان
كانت جسمانية الا انها لما يسنح عليها من انوار العقل الفعال تقوى
على بقاء غير متناه فاجاب عنه بان ذلك محال لكون البدن مركبا من
الطبايع المتضادة اقول ظهر لنا من هذه الحكاية ان الشيخ ما كان
معولا في سبب ضرورة الموت على وجوب تناهي القوة الجسمانية وانما كان
تعويله على كون البدن مركبا من العناصر المتضادة فلنحقق هذا
الوجه فنقول زعم في القانون ان الحرارة الغريزية بعد سن الوقوف
تاخذ في الانتقاص المتمادي الى الانحلال بالكلية ومتى انحلت الرطوبة
فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية فحينئذ يحصل الموت وانما قلنا ان الرطوبة
لا بد وان تاخذ في الانتقاص لامور ثلاثة احدها انتشاف الهواء المحيط
بمادتها التي هي الرطوبة وثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل
على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل
لم لا يجوز ان تكون القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد

في سن الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر من المتحلل وقت الشباب
واذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذية وقت الكهولة مساويا لما يتحلل
عنه حينئذ بل اقل منه فلا جرم ينتهي الى النقصان بان عاد السائل وقال
ان مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويا لمقدار الوارد فلو زاد
في وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحلل اكثر
او لان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل
لان المحلل ليس الا الامور الثلاثة المذكورة وهي الحار الداخل والحار
الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلاثة
قد كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة
واذا لم يزدد المحلل استحال ان يزداد التحلل والقسم الثاني ايضا باطل
لان الغاذية لا تصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا تنتقص الحرارة
الا لنقصان الرطوبة واذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف
الغاذية لزم الدور فنقول الحق ان المحلل في زمان الكهولة صار اقوى
لانه وان كان المحلل في وقت الكهولة هو الاقسام الثلاثة التي كانت
موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول
من مدة تاثيرها في زمان الشباب وقد عرفت في الابواب السابقة ان الضعيف
قد يكون اقوى اثرا من القوي اذا كان اطول مدة منه فكيف اذا تساويا وقد
كان احدهما اطول مدة من الاخر واذا كان كذلك فنقول المجففات
الثلاثة وهي الحرارة الداخلة والخارجية والحركات تاثيرها في الكهل
ادوم من تاثيرها في الشباب واما ايراد الغاذية فمتساو في الوقتين
فيلزم من ذلك ان يكون الوارد في سن الكهولة اقل من المتحلل وذلك
يؤدي الى البطلان فالحاصل انه كلما كان السن اكبر كان تاثير المجففات
الثلاثة ادوم فكان الجفاف اكثر وكانت الحرارة اقل وكان ضعف الغاذية
اقل واستمرار ذلك مما يؤدي الى الانقطاع وهو الموت ومن الاسباب
الضرورية للموت ما ثبت ان كل كائن فاسد واما السبب العائق

فاما ان احدهما ان يخلص نفس الشعرا من ابدانهم الى السعادة العظمى فان
هذا هو المقصود من الخلقة فان لم يكن فلهو الاحتياط الثاني ان يوجد
القوم الاخرون لان المادة لا تصل اليهم الا اذا فارقت الابدان وليسوا هم
بالخلود في العدم اولا منا على الوجود بل العدل ان يكون لكل واحد
منه من هذا الوجود العدم اولا منا على الوجود بل العدم ان يكون
لكل واحد منه من هذا الوجود ؛

الفصل السادس عشر في تحقيق الكلام

في القوة المصورة لقايل ان يقول انه لا يجوز ان تكون خلقة الاعضا
وشكلها وعظمها وخشونتها وملاستها صادرة عن القوة المصورة
لان المني جسم متشابه الاجزا في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه
تكون سارية في جميع اجزايه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة
الواحدة الا فعلا واحدا فيجب ان يكون الشكل الذي تعبره المصورة
هو الكرة فاذا اشكال اعضا الحيوان يستحيل صدورها عن المصورة
فان قيل المني يخرج من جميع البدن على معنى انه يخرج من اللحم جز لحمي
ومن العظم جز عظمي والدليل عليه عموم اللذة ومشاكلة العضو
المولود لعضو ناقص من والده او لعضو ذي زيادة او شامة وانما
المشاكلة الكلية واذا كان كذلك فيجب ان تكون سبب المشابهة
عاما بالنسبة الى البدن حتى ان كان البدن كله يرسل المني كانت
المشابهة عامة والا فالشبه يكون بحسب عضو واذا ثبت ان المني
جسم مركب من اجسام مختلفة الطبايع فالذي هو نازل من اللحم
يتكون لحما والنازل من العظم يتكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان
كالكرة والجواب من وجهين الاول ان ارسطاطاليس زعم ان هذه
الادلة غير مقنعة في كون المني نازلا من الاعضا كلها وبين ذلك
بامور عشرة الاول هو ان المشاكلة قد تقع في الظفر وليس يخرج
منها شي الثاني ان المولود قد يشبه جدا بعيدا وليس يبقى له زرع

وحكي ان واحدة ولدت من حبشي بنتا بيضا ثم ان تلك ولدت اسود الثالث
الزرع ليس يرسله الاعضا المركبة الا انه من حيث هي الية ويقع
فيها مشاكلة الرابع لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان حيوانا صغيرا
لانه يكون فيه من كل عضو جزء وتلك الاعضا ان كانت موضوعة
وضعها الواجب فالمني انسان صغير وان لم تكن مترتبة فلا الذي ترتبها
الخامس ان المراة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم مبادي
مما انسانان السادس ما المانع ان تولد المراة اذا انزلت وحدها اذا
كان في منيها سائر الاعضا مفصلة السابع الانسان قد يولد الذكران
ثم يتغير فيصير يولد الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره ليس
لان العضو تارة خرج منه وفيه عضو الذكور وتارة خرج وفيه عضو
الاناث واذا جاز ذلك في الذكورة والانوثة جاز ان يكون سائر الاعضا
بسبب المزاج لا بسبب نقل الجز الثامن كثير من الحيوانات تولد من غير
جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك كما قالوه التاسع قد يسفد الحيوان
سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات اكثر من واحد وربما كانوا
ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر الذي لم يثمر يغرس فيثمر
فان كان الغصن من الغصن فقط وجب ان توجد المشابهة بين
الغصنين وان لا تحصل الثمرة الا ان يقولوا الغصن يكون فيه اجزا
من الثمر وتحصل الثمرة في اصلها مخلوطة كل جزء بكل جزء فان
كان هكذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك فليس يحتاج ان
ينزل المني من كل جز بل من جز واحد فان في الجز الواحد كل الاجزا
قال واما ما ذكروه من لذة الجماع فتلك اللذة انما تكون بسيلان
المني في او عية المني واحداثه الدغدغة وما تعرض بها من لذع
حرارة المني للحم الشبيه باللحم الغروجي اذا اتبعه تعرية كانه
يعلوه تعري ومن الحالة لا توجد في جميع الاعضا بالسوا ثم قال
فثبت ان المني جوهر متشابه الاجزا لا شك فيه فهذا ما نقله

عنه
الشيخ في الشفا والاشبه ان يكون المني مختلف الاجزا الحجة اقوى من
الادلة المذكورة ومتى ان المني لا شك انه فضل الهضم الاخير وذلك
انما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا استعدادا تاما لان يصير
من جوهر الاعضا وكذلك فان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ
ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ خمسين مرة مثله من الدم مما به
يورث الضعف في جوهر الاعضا الاصلية واذا كان كذلك كان المني
مركبا من اجزا كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا
وذلك يقتضي ان لا يكون المني متشابه الاجزا بل متشابه المزاج واذا ثبت
ذلك فنقول ان الاشكال الاول لا يندفع بتسليمنا كون المني مختلف
الاجزا لانا اذا فرضناه مركبا فلا بد وان يكون الاجزا البسيطة
حاصلة فيه بالفعل ويكون في كل واحد من تلك الاجزا البسيطة قوة
بسيطة في مادة بسيطة فيجب ان يكون كل واحد منها كرة حتى
يكون المتولد من المني كرات مضمومة بعضها الى البعض وايضا
فتلك الاجزا في المني اما ان يكون مركبة على حسب تركيب الاعضا
وترتيبها واما ان لا يكون والاول باطل لان المني رطوبة سيالة والرطوبة
لا تحفظ الوضع والثاني يقتضي ان لا تركب الاعضا على الوجه
المخصوص دايما او في الاكثر والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت
ان اشكال الاعضا وخلقها ومقاديرها واوضاعها لا يجوز ان تكون
منسوبة الى القوة المصورة العديمة ونقول قولا كليا السبب الفاعل
لبدن الحيوان اما ان يكون شيئا عديم العلم والادراك واما ان يكون
ذا علم والاول باطل لما قلنا وايضا بشهادة كل فطرة سليمة
على ان مثل هذا الوصف المحكم والترتيب العجيب الذي عجزت العقول
عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره من شي عديم
العلم والادراك فاذا الفاعل لهذه الاثار عالم وهو اما ان يكون
هو النفس الانسانية او قوة من قواها او شي من خارج والقسمان

في العروق
وكذلك
الامتزاج
الشعور

الاولان باطلان اما الاول فلان النفس الانسانية وقواها لا تحدث الا
بعد تكون البدن واما ثانيا فلانا الان عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضا
واشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن
ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور واذا لم نكن عالمين
بذلك استحال ان يتاتى منا فعلها واما ثالثا فلانا الان عند استكمال
قدرتنا لا نتمكن من تغيير صفة من صفات ابداننا ففي ابتداء الامر عند غاية
الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذا البدن منه انما لا يعلم بها عاقل
فثبت ان خالق الابدان ومشكلها مدبر حكيم وفاطر عليم فتبارك
الله احسن الخالقين وابن سينا ره مع قصور نظره عنه في العلم
حاول الخروج عن مثل هذا المضيق وذلك ايضا من بلادته المعروفة حيث
حاول ما لا يمكن فقال ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس لكن
النفس لها الات ولوازم وقوى مختلفة تحدث هذه لاجلها فوجب
ان في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تحدث على ضرب من التوحد
ومن كيفية المزاج فيقال له المادة اما ان تكون استعدادها لقبول
النفس الانسانية لا يتوقف على صيرورتها بدنا انسانيا او تتوقف
والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب الدور لانه لا تصير بدنا انسانيا
الا بعد تعلق النفس ولا يتعلق النفس الا بعد صيرورته بدنا انسانيا
وقوله وجب ان تكون في المادة استعدادات مختلفة اشارة الى ان
المني ليس متشابه الاجزا وقد بينا انه لا يدفع الاشكال قال ثم كل
قوة يجب ان تكون قد ركب فيها مبادي هي لوازم لتلك القوى بها
تصير فعالة فبسبب هذه المبادي ينقسم عضو واحد الى اعضا
كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى تختلف اوضاع هذه الاعضا
فيقال له ان مثل هذه الكلمات الركيكة لا تدفع مثل تلك الاشكال
لانك جعلت مبادي القوى اسبابا لتكون الاعضا والدليل الذي
يبطل كون القوى فاعلة لهذه الاعضا يبطل ايضا كون مباديها

تكونها
يكون
ان ذلك

فاعلة بل بطريق الاول قال ومذا كما ان بالمبادى التي وجدت في الاول والعقول
الفعالة اعني المعقولات وجودها بعده وكماانه ينتقش في العقول تلك الصور
على سبيل اللوازم من دون شركة في المادة فكذلك ينتقش في القوة
الغاذية مثلا تشكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوى في
المادة فيقال له اما القول بان القوة الغاذية ينتقش فيها شكل الانسان
من المحالات لان القوة الغاذية اجمعوا على انه ليس لها شعور وادراك
وايضا فبان ان الامر كذلك لكنها في الشعور لا تكون اقوى من جوهر
النفس وقد بينا ان النفس لا يمكن ان تكون فاعلة للبدن فكيف
الغاذية واما قياسه ذلك على العقول المفارقة فمن المحالات لان العقول
المفارقة لا تفعل افعالا مختلفة ولهذا كانت الاشكال الفلكية
هي الكرة وقد بينا ان افعال الغاذية المصورة مختلفة متقابلة فما في
تصحيح هذا القياس واعلم ان الاولى ان لا نذكر امثال هذه الكلمات
في هذا الكتاب لكن الطباع العامية ربما ظنت ان تحتها فايدة فلا بد
ليكشف تعجبي ممن قنع عقله بامثال هذه الكلمات او يكمن قلبه الى هذه
الركاكات بل لا يعجب عقول اقوام يكتبونها ويطالعونها ويلتفتون
اليها واقول ان افاضل المتقدمين من الفلاسفة اتفقوا على ان خالق
الابدان الحيوانية مدبر حكيم وان شئت ما رجع الى كتاب منافع
الاعضا لجالينوس والى كتاب ارا ابقراط وافلاطون لجالينوس حتى
تعرف اتفاقهم على ذلك فان كنت من المقلدة فتقليد اولئك العظما
اولى لك من تقليد غيرهم وان كنت من الطالبين للعلم فلا ارا حتى تشتبه
عليك الحق بالباطل في ان الباب

الفصل السابع عشر في كيفية تولد الجنين

اعلم انه مما يجري في كلامهم ان سقطا ليس للمراة
ليس لها مني وجالينوس قد اكثر من التشنيع على ذلك فلنبين حقيقة
الخلاف في ذلك فنقول ان مني الذكر من الرطوبات التي تكون في البدن

لكنه متميز عن غيره باربع صفات احدها انها اولى بها ايضا لزجة الثانية ان يسيل انها
على العضو المخصوص مسبب للذة المخصوصة الثالثة منه فيما الرابعة ان
فيه قوة عاقدة فلننظر ان المراة هل لها رطوبة موصوفة بهذه الصفات
الاربع فنقول اما الصفة الاولى فهي حاصلة لوجهين احدهما ان جالينوس
حكى من نفسه انه وجد وعا المني في الاناث مملوا رطوبة بيضا لزجة
الثاني انه لولا ذلك لكان خلق البيضتين واوعية المني معطلا في حقهن
واما الصفة الثانية فهي ايضا موجودة لوجهين الاول ان جالينوس حكى
انه كان ببعض النسوان شبيه باختناق الرحم لطول عزوبتها ثم استفرغت
منيا كثيرا ووجدت من ذلك لذة كلذة الجماع وصحت والثاني انهن قد يعملن
فيرقن منيا وسبب تلك اللذة سيلان تلك المادة الحارة اللزجة على عضو يفعل
فيه كالدغدغة اللطيف وتتبعه تعرية وترسيم كالتلاقي فيكون اللذة
من عود الحال الى المجرى الطبيعي عند حالة خارجة عن المجرى الطبيعي
محتملة غير مفرطة ومن هذا كلذة الحكة والدغدغة واللذة التي تعرض من سيلان
دم من فاز على سطح قرحة الا ان الذي للجماع اشد واقوى لشدة الاسباب
الفاعلة والمعينة عليها واما الصفة الثالثة وهي الاندفاق فغير موجودة
للرطوبة التي للنسوان لان الغرض ليس نفس اللذة والا لكان خلاف الرفق
وهو السيلان الثقيل الدوم للذة بل الغرض اندفاق المني الى قعر الرحم ليكون
سببا لوجود حيوان مثله ولما لم يكن للمراة دفق لم يكن لها انزال الابل
الاولى ان يسمى ذلك اصعادا واما الصفة الرابعة وهي ان تكون فيه
قوة عاقدة فهي غير موجودة في الرطوبة التي للمراة لانها لو كانت موجودة
لكانت اذا لاقت القوة الانفعالية وجب ان يظهر فعلها لكن لما لم يظهر
فعلها البتة وجب ان لا يكون فيه قوة فاعلة بيان الشرطية انه لا معنى للقوة
الفاعلة الا مبدا التحريك من احد في اخر من حيث انه اخر فاذا لاقت هذه
القوة المنفعل ولم يظهر منها الفعل لم يكن مبدا التاثير فلا تكون القوة

قوة وبان بعيض لتالي ان مني المراة اذا سال الى رحمها عند الجماع قضت المراة فيه
شهوتها ولم يقض الرجل وحصل المني في الرحم فلو كانت منها قوة عاقدة لكانت
تلك القوة العاقدة ملاقية للمنعقد وكان يجب ان يكمل الفعل ويحصل الولد
ظهورا موبيا ان كانت القوة قوية وضعيفا ان كانت القوة ضعيفة ولما
لم يكمل منها الفعل اصلا علمنا انه ليس فيه قوة عاقدة فان قيل لم لا يجوز
ان يقال في مني المراة قوة اذا انضم اليهما ما الرجل قوي المجموع على العقد
فنقول المني الذي للمراة وحدها لما لم يصدر عنه من الفعل لم يكن له
قوة على من الفعل والقوة التي في مني الرجل هي وحدها مستقلة بالتاثير
سوا كان بواسطة ما للمراة او لا بواسطته وعلى التقدير فما الرجل
مستقل بالتاثير وما المراة غير موثر اصلا وهو المطلوب من الحاصل ما قيل
فيه ان الوصفين الاولين مشتركان بين ما الرجل والمراة والاخيران غير
مشتركين فان وضع اسم المني للرطوبة الموصوفة بالوصفين الاولين
فقد كان للمراة مني وان وضع للرطوبة الموصوفة بالصفات الاربع
لم يكن للمراة مني واحتج جالينوس على وجود المني للمراة بامور اولها وهو
الاقوى ان الاولاد يشبهون والديهم جميعا والذين يشبهون والديهم فلهم
هو المشبه لوالديهم فالاولاد لهم اصل هو المشبه لهم بوالديهم لكن
ليس ذلك المشبه هو الطمث لانه غير حاصل للاب وليس هاهنا شي
اخر الا المني فالمني حاصل للمراة والقوة العاقدة حاصلة فيه حتى يتصور
التشبيه وثانيها ان العصب والعظام والعروق مخلوقة من المني اما
اولا فلانها بيض صلبة فتكون مخلوقة من مادة بيضا لزجة صالحة لان
تخرق وتمدد تمدد الشرايين والعروق واما ثانيا فلانها لو كانت متكونة
من الدم لكان حال الاعصاب والعروق والعظام كحال اللحم ولكان
المقطوع منها سيعود كما ان اللحم اذا انتقص نبت مرة اخرى فلما
لم ينبت هذه الاعضا مرة اخرى علمنا انه لا تتولد من المني ومن
عدم المني واما ثالثا فلان ارسطاطاليس قال الشريانات والعروق التي هي اوعية
المني انما الاناث محاكاتها للرحم في الاستدارات وحرمة المني ولو كان في ساير
الاعضا تلك الاستدارات والالتفافات لكان سيتولد فيها المني واذا كان
الشريانات مولدة للمني دون البيضتين والفاعل هو الذي يشبه غيره بنفسه
وجب ان تكون الشريانات والعروق متكونة من المني لان الشي انما يتكون
من المادة التي يشبهه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان هذه الاعضا متكونة
من المني لكن مني الذكر لا يفي بذلك فلا بد وان يكون للانثى مني والجواب عن الاول
لو كان سبب المشابهة ما ذكره لكانت مشابهة كل واحد من الابوين
او مشابهتهما على التركيب ابدا حاصلا ولما لم يكن كذلك علمنا ان
السبب فيه ليس ذلك بل السبب هو ان التشبيه عبارة عن اعطا صورة
مثل صورة المشابه والفاعل لتلك الصورة هو القوة العاقدة التي في
مني الاب والقابل هو الرطوبة واللزوجة التي للمراة التي فيها القوة المنعقدة
ثم ان القوة العاقدة الموجودة في مني الاب اذا اقتضت الصورة المشابهة
لصورة الاب فان صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة من الاب وان لم تكن
قابلة لتلك الصورة لا يكون فيها الاستعداد لقبول صورة الام تعين
حصول تلك الصورة لان الفاعل لا يمكنه ان يفعل فعلا في المادة الا
الذي يقبله المادة وان لم تكن المادة قابلة لصورة الام ولا لصورة
الاب بل لصورة اخرى حصلت تلك الصورة فظهر انه لا يلزم من حصول
المشابهة تارة مع الاب وتارة مع الام ان يكون السبب المشبه حاصلا
من جهتهما معا والجواب عما ذكره ثانيا قوله لا بد من مادة بيضا
لزجة فنقول لا نزاع في وجود رطوبة بيضا لزجة للمراة تصير مادة
لهذا الجنس ولكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وذلك
لا يلزم مما قلتموه وهو الجواب عن الوجه الثاني فانا نسلم ان للمراة تلك
المادة البيضا اللزجة انما النزاع هل فيها قوة عاقدة ام لا وليس كل ما يحتاج
اليه الشي كان كافيا في حصول ذلك الشي واما قوله ثالثا ان الشريان

تولد المني فيجب ان تكون متولدة من المني فنقول هذا باطل بالكبد فانها تولد الصفرا والسودا وهي غير متولدة عنهما ثم تقلب الكلام ونقول العظام والعروق مغتذية من الدم فيجب ان تكون تولدها من الدم واعلم ان الخصومة في هذه المسئلة طويلة جدا لكن الكلام المحصل من الجانبين ما ذكرناه

الفصل الثامن عشر في ان مني الذكر هل فيه قوة منعقدة حتى يصير جزا من الجنين او ليس كذلك بل لا

يصير جزا منه زعم جالينوس ان مذهب ارسطاطاليس انه لا يصير مني الذكر جزا من جوهر الجنين ثم احتج على ابطاله من وجوه الاول ان الرحم يشتاق بالطبع الى المني والمشتاق بالطبع الى شي لا يضيعه فالرحم لا يضيع المني واستشهد في اثبات الصغرى بما ذكره بقراط من امراة لم تحب ان تحبل وعزمت على ازلاق المني فاحتاجت الى طفر شديد الى خلف حتى ازلقت المني وذلك يدل على شدة اشتياق الرحم الى المني واما الكبرى فظاهرة وزاد منا نا كبيرا بان قال العجب انه مع الضم مع ان الرحم يرفعه بالطبع فانه يحفظه ويبعثه على الحاجة فالمني الذي يشتاقه بالطبع كيف يضيعه ويفسده الثاني ان الارحام خلقت اخلها خشنا لئلا يزلق عنه المني اجاب الحكما عن الاول ان من الجائز ان يشتاق الشي الى الشي لحاجة فاذا زالت الحاجة وجب ان تزول تلك الشوق كما ان الكبد والعروق تجذب الكثير عند الحاجة اليه لسبب الغذا ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك الجذب وكذلك الاعضا تجذب الادوية المعدلة لمزاجاتها ثم عند الاستغنا عنه لا يبقى ذلك الجذب كذا ههنا من الجائز ان يكون الحاجة الى مني الرجل التوزيع في الطمث ويفيده المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية فبعد ذلك يستغني الرحم عنه فلا يبقى ذلك الشوق وهذا اذا سلمنا بقا الشي على تلك الكيفية المطلوبة للرحم مع انه يحتمل ان لا يبقى تلك الكيفية بل تتبدل مناقرة لاجلها تتبدل الجذب بالرفع واما حسوته

بكيفية اخرى

والنزاع فيه

باطن الرحم فلا بد منها التعلق بالمني ولكن النزاع في ان ذلك المني يبقى مع ذلك للجنين ام لا ثم احتج الحكما على اثبات ان مني الذكر لا يخالط الجنين بما يشاهد من ان البيض الذي يتكون من الريح اذا عرض عليه سفاد الديك عاد مفرخا بعد ما هو غير مفرخ واعلم ان ميل الشيخ الى ان مني الذكر يصير جزا من الجنين ولم يصح في ذلك حجة لصحته بل مال اليه على سبيل الاول والاحرى ثم تارة يقول ان مني الذكر يصير مبدا للروح الحامل للقوى وتارة يقول انه يكون جزا من العضو لكون لا نعمة جزا من الجنين وهو الذي اختاره في القانون

الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب

اعلم ان المشرحين زعموا ان الشرع دلهم على ان القلب اول عضو يتكون ولا برهان في امثال هذه المطالب الا المشاهدة وقول بقراط ان اول عضو يتكون هو الدماغ او قول محمد بن زكريا ان اول عضو يتكون هو الكبد لا يقدح فيما قلنا لانهما انما ذهبا الى ما ذهبا اليه لقياس فاسد لا لممارسة التشريح فان محمد بن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولي لهذا الامر هو الكبد فهو المقدم في التكون وذلك لان تكون الاعضا متقدم على اعتذائها وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية فعرفنا ان القلب اول بالتقدم ومما يحقق ان القلب متقدم في التكون انه لا شك ان في المني ذو حاكثيرة فانه يثخنه الحر وتلك الخثورة بسبب ما فيه من الهوا وكذلك يشتد بياضه وكذلك اذا اصابه البرد الذي هو اول بالتجمير والتكثيف تزول خثورته وبياضه ويصير رقيقا والمني زبدي الجوهر ولهذا لذلك سميت الزهرة زبدية لانها جعلت مبدا للشهوة وتوليد المني واذا عرفت ذلك وجب ان يكون اول متكون هو الروح لان اول متكون يجب ان يكون هو الذي تكونه اسهل والحاجة اليه امس وتكون الروح اسهل من

تكون العضو فان انقلاب الاجزاء المائية الموجودة في المني المنقذف الى الرحم
اشمل من ضده وربما عضوا الحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة
واشتداد ما امس من الحاجة الى العضو فظاهر ان تكون الروح قبل تكون
العضو ثم لا يخلو اما ان يكون لذلك الروح مجمع خاص او لا يكون ومحال ان
تكون الطبيعة تهمل امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق وينمو كيف اتفق
وايضا فبين الارواح من المجانسة ما ليس بينها وبين غيرها والجنسية
علة الضم فيجب مما ذكرنا ان يكون اول شيء متميز من الجوهر الروحي
ويجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو اكثف من الاجزاء من المني حتى
يمتنع تلك الارواح عن التحلل ثم ليس بعض الجوانب بان يكون مجمعا
لتلك الارواح اولى من الجانب الاخر فلا بد وان يكون مجمعها هو
الوسط وان يكون ساير الاجزاء محيطة به كالكرة وذلك المجمع الذي
في الوسط ليس هو القلب لما ذكرنا بل على الراي فاذا ذلك المجمع هو
الموضع الذي استحكم مزاجه كان قلبا فظاهر ان اول الاعضاء المتكونة
هو القلب .

الفصل العشرون في وقت تعلق النفس

الناطقة بالبدن ، زعم الشيخ ان مني المراة يصير ذا نفس بنفوذ
قوة الذكر فيه فان الروح يشبه ان يتولد من نطفة الذكر والبدن من نطفة
الانثى فاذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس فيه الى تكميل الاعضاء ويكون هذه
النفس حينئذ غاذية اذ لا تعلق لها غير ذلك ثم اذا استعدت فيها القوة الغاذية
اعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت
الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية
هي معا وكذلك الغاذية واعضاؤها وايضا فاعضاء الحيوان لا يعمها
الحس ويعمها الاغتذاء فلا يبعد ان تكون النطفة يحصل فيها الغاذية
مستفادة من الاب والاخرى تحدث من نفسه ويجوز ان تكون الغاذية
التي جاءت من الاب تبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة ما ثم يتصل به

الغاذية الخاصة فان المستفاد من الاب لا يبلغ من قوته ان يتم التدبير
الى اخره بل تبقى بتدبير ما ثم يحتاج الى اخر فان الذي باخره من الاب قد تغير
عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية التي كانت في الاب والتي تكون
في الولد ولكن لم يخرج التغيير به عن ان يعمل عملا ما مناسبا لذلك العمل
وكيف ما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلقت
بهما النفس النطقية وتفيض منها الحسية اما النطقية فتكون عن
مادته ولكنها لا تكون عاملة بل تكون كما في السكران والمصروع
وانما تستكمل بامور من خارج واعلم ان العاقل لا يصح في هذه الفصول
الى ان يصل الى القطع واليقين بل المقصد الاقصى لمن غالب ان امكن
فليرك تسامحنا في تحقيق مقدماته .

الفصل الحادي والعشرون في اختلاف هذه القوى

اعلم ان غاذية كل عضو مخالفة بالنوع والماهية لغاذية العضو الاخر
لانها لما اختلفت افعالها وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم
الاربع بل هي متحدة في الجنس واما الموجود منها في شخص واحد فهي
متحدة بالعدد .

الفصل الثاني والعشرون في القوة الحيوانية

اعلم ان الشيخ لم يتعرض في شيء من كتبه الحكمية لهذه القوة ولكنه اثبتها
في القانون وجمهور الاطباء متفقون على القول بها والمراد من القوة
الحيوانية القوة التي بها تستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة
واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من
العناصر المتنافرة الى الانفكاك انما تبقى مجتمعة لقاسر وذلك القاسر
ليس ما يتبع ذلك الامتزاج لا يكون علة له فاذا ذلك القاسر قوة
متقدمة على ذلك الامتزاج وحافظة له فالعضو المفلوج فيه قوة
نفسانية فتلك القوة اما ان تكون هي قوة الحس والحركة او القوى
النباتية مثل قوة التغذية وغيرها او قوة وراء هذين القسمين والاول

باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة حس ولا حركة والثاني باطل لوجهين احدهما ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة الثاني ان هذه القوة مغايرة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان يكون للنبات استعداد لقبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن هذه القوة جنس ثالث مغاير للقوى النفسانية والنباتية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال العضو المفلوج وجدت فيه الحس والحركة الارادية واما فعل الحس والحركة الارادية فانما لم يوجد لمانع منع الفاعل من الفعل وبالجملة فلم لا يجوز ان مادة الفالج مانعة عن ظهور افعال قوى الحس والحركة عنهما ولا يكون متطلة لذاتي القوتين معا وهذه المطالبة متوجهة عليهم في قولهم ان هذه القوة مغايرة لقوة التغذية لان العضو المفلوج قد يبطل عنه التغذي وان كان يبقى حيا لانا لم لا يجوز ان يقال قوة التغذية باقية ولكن المانع منع عن ظهور فعلها وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير معدة لقبول الحس والحركة فنقول الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان فلم لا يجوز ان تكون احدى الغاذيتين تغير هذا الحكم وان لم تكن الغاذية الاخرى مغيرة لهذا الحكم وهذا كله مع تسليم ان القوى الحساسة جسمانية واما الحق فهو ما ذكرنا من ان الادراكات كلها بالنفس فهذه المباحثة تكون ساقطة عنا وليكن هذا اخر كلامنا في القوى الفايضة من النفس التي تفعل افعالها بغير شعور وبالله التوفيق

الباب الثالث في الادراكات الظاهرة وفيه فصول الفصل الاول في اللمس وفيه

مطالب الاول في ان الحيوان الارضي مركب من العناصر الاربعة

وصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلا بد وان يكون له قوة بها تدرك ان المنافي المحيط به محرق او مجمد ليحترز عنه اما الذوق فانه وان كان دالا على المطعومات التي بها يستبقي الحيوة لكنه كالتابع للمنفعة واللمس دافع للمضرة لا سيما الاصل اقدم من جلب المنفعة لتحصيل الكمال ولان جلب الغذاء يمكن لساير الحواس فظهر ان اللمس اقدم الحواس وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة ليكون للاعضاء كلها شعور بالمفسد فيحترز عنه ويشبه ان يكون لكل حيوان حركة ارادية اما حركة انتقال من مكان الى مكان واما حركة انقباض وانبساط كما للاسفنجات والاصداف فانها قد تتحرك حركات انبساط وانقباض ولو لم نشاهد منها هذه الحركة فكيف يعرف ان لها حسا اللمس الثاني ذكروا ان قوى اللمس اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف وذلك بنا على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها افعال مختلفة قالوا لكن هذه القوى لا تتمايز في البدن فاقت قوة واحدة ولا استحالة في ان يكون الالة الواحدة الة لقوتين كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة لامسة الثالث قالوا من خواص قوة اللمس ان حاملها هو الواسطة ومن شرط الواسطة خلوها عن الكيفية التي تدرك بها حتى ينفعل عنه انفعالا فيقع الاحساس به فالمدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما وليس ذلك لاجل انه لا حظ له منهما لانه مركب من العناصر الاربعة فهو لاجل ان تلك الكيفيات فيه الى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه ما لا يقرب الى الاعتدال اشد احساسا ولما لم تكن العناصر الاربعة البسيطة معتدلة الكيفيات لم يكن لها قوة لها حيوة اصلا وزعم زاعمون انا انما نعرف كون البهايم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها لاجل طلبها

ما يلايمها ومع بها حمايتها فرما وقد وجدنا منافع لجميع العناصر البسيطة
فان الارض تهرب عن العلو الى السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من
السفل الى العلو على طريقة واحدة ولهذا اذا حاولت النار الصعود فاذا
عارضها في صوب حركتها معارض رجعت الى اسفل وصعدت من جوانبها
وكل ذلك يدل على شعورها بما يلايمها وما ينافرها من ما قيل وبالجملة
ما ثبات الشعور والادراك للجمادات مما لا يميل النفس اليه الرابع ان القوة
اللامسة كما انها تشعر بالكيفيات الاربع فكذلك تشعر بتفرق الاتصال
مثل ما يحصل من الضرب وبعود الاتصال مثل ما يحصل من لذة الجماع فان سيلان
الرطوبة اللزجة الخارجة من العضو لشبيهة بالتحم العضو حتى كانه
متفرقته يغيره اتصاله فيه ما مضى

الفصل الثاني في الذوق وفيه مباحث

البحث الاول الذوق تال للمس وكانه عبارة عن الشعور بما يلايم البدن
ليطلب والمس شعور خاص بما ينافيه ليجتنب عنه والذوق مشروط
باللمس لكنه لا يكفي فيه الملامسة بل لا بد من متوسط عديم الطعم وهو
الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الملعبة لتقبل الطعوم ثم ان كانت
الرطوبة عديمة الطعم ادت الطعوم بصحة وان خالطها طعم كما
يكون للمرضى لم تود بصحة البحث الثاني ان هذه الرطوبة اما ان تتوسط
على سبيل انه تخالطها اجزاء ذي طعم مخالطة تنتشر فيها ثم تغوص في
اللسان حتى تخالطه فيحس بها واما ان تتكيف نفس تلك الرطوبة بتلك
الطعوم من غير مخالطة فان كان الاول فلا بد فيه تلك الرطوبة
الا في تسهيل وصول المحسوس وتكون الحس بملامسة المحسوس
من غير واسطة وان كان الثاني فيكون المحسوس بالحقيقة هو
الرطوبة ويكون الحس به بلا واسطة وعلى كل حال لا يبقى بين
الحس والمحسوس واسطة حتى لو كان المحسوس الخارج متمكن
من الوصول الى الحس بنفسه دون هذه الواسطة كان الذوق حاصلا كاملا

في الابصار فانه لا بد من متوسط والحق ان كلا الوجهين محتمل فان قيل
ما بال العفوصة تفارق ومن تورث السرد فنقول انها لا تخالط بوساطة
هذه الرطوبة جرم اللسان بل تورثه ما من التكثيف بحو المخالطة
البحث الثالث ان قوة الذوق واحدة واعترض بعضهم على الحكماء القايلين
بالقوى فقال انهم جعلوا قوة اللمس قوى متعددة لتعدد الملموسات
فلماذا لم يجعلوا قوة الذوق قوى متعددة لتعدد المذوقات فنقول
لهم ان يجيبوا انا انما اوجبنا ان تكون لحاكم على نوع واحد من التضاد
قوة واحدة ليتم الشعور والتمييز والطعوم وان كثرت الا ان فيما
بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة
فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذي بين
الرطوبة واليبوسة

الفصل الثالث في الشم وفيه ابحاث

الاول ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في التشمم لا انه اضعفها
في تفاصيله في خياله فان رسوم الروايح في نفس الانسان ضعيفة ولذلك
لا يكون للروايح عند اسما الا من جهتين احداهما من جهة الموافقة والمخالفة
بان يقال رايحة طيبة ورايحة منتنة والاخرى ينسب الى الطعوم فيقال
رايحة حلوة وحامضة ويشبه ان يكون حال ادراك الناس للروايح كحال
ادراكات الحيوانات الصلبة العين للمبصرات فان ادراكها لها لا تكاد
ان تكون الا تخيل الجرا بحيث لا تحتاج الى التنشق ونقول ان ما لا بد فيه
من واسطة الشم جسم لا رايحة له وهو الهوا البحث الثاني زعم بعضهم
ان الرايحة انما تتادى بتحلل اجزا من الجسم ذي الرايحة وتنتشر وتخالط
المتوسط واحتج عليه بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج الروايح
بسبب التحلل والتبخير ولما كان البرد يخفيها ومعلوم ان التبخير يذكي الروايح
وايضا فان التفاحة تذبل من كثرة الشم وما ذلك الا لتحلل اجزائها
وزعم اخرون ان الهوا المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير ان تخالطه

شيء من الجسم الذي له تلك الرائحة اذ لو كانت الروائح التي يملأ المحافل انما
يكون بسبب تحلل شيء وجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويقل
حجمه وايضا فلانا نجد الكافور يحيرا باقيا على جوهره كلية فيكون
معه رائحة منتشرة انتشارا الى حد ويمكن ان ينشر تلك الرائحة في
اضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل
في اضعافه حتى يتنسم منه في كل واحد من تلك البقاع الصغيرة يتحلل
منه شيء فيكون مجموع الاجزاء التي يتحلل منه في جميع تلك البقاع التي
تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة الذي يكون بالسحر
او مثا مثاله فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا من
مثل ذلك او مثاله ليس الامر كذلك فبان ان لا استحالة مدخلا في
هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح ومنهم من زعم ان ادراك
الشم يتعلق بالمشموم حيث هو وهذا ابعد الوجوه

الفصل الرابع في السمع

السمع هو ادراك الصوت وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفية تاديه
الى الصماخ فلنذكر ها هنا مما يتعلق بالسمع امورا الاول ان السماع
لا يحصل الا عند تادي هذا الهواء المنضغط بين القارع والمقروع
وهو كما هو لان ذلك التجويف اذا انسد او انسد بطل السمع وايضا
فلانه اذا كان بين الصايت والسامع جسم كثيف تعذر السماع
او صار عسرا وثالثها ان من راى انسانا يقرع بمطرقة على سندان ان
كان قريبا منه سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بعد حصل
سمعه بعد زمان يتناسب له بعد المسافة ورابعها ان من وضع فمه
على طرف انبوبة ووضع الطرف الاخر من تلك الانبوبة على اذن
انسان اخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون
ساير الحاضرين وذلك لتادي الهواء فيه الى اذنه وامتناع ان يتادى الى
اذن الغير وخامسها انه عند اشتداد هبوب الريح فربما لا يسمع
القريب

ويسمع البعيد لانخراق تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات بسبب
هبوب الرياح من سمع الى سمع فان قيل لو ان انسانا تكلم من وراء جدار
حديدي وجب ان لا يسمع الذي من الجانب الاخر من الجدار ذلك الكلام
لانه ليس في ذلك الجدار شيء من المنافذ ولو كانت قليلة فوجب
ان تتشوش تلك الامواج ولا تبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق
المتكلم وايضا فلان الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فان
تادى ذلك بالكلية الى شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ
ليس هناك الا ذلك التموج الواحد وان لم يتاد اليه بالكلية
بل تادى الى سمع كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع واحد منهم ذلك
الكلام بتمامه فنقول اما الحايل الذي لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع
لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب اذا لم توجد
المنافذ اصلا ان لا يوجد السمع وقوله تلك المنافذ تكسر اشكال تموجات
الحروف فنقول قد عرفنا ان الحرف انما يتكون باصطكاك الهواء بقدر حبسه
على وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل للحرف ليس مخصوصا
بكل الهواء دون اجزائه بل انما هو حاصل في كل واحد من اجزائه
فاي جزء وصل حصل الشعور بما يفعله من الصوت وهذا هو الجواب
عن السؤال الثاني البحث الثاني ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء
القارع للصماخ فقط او هو محسوس والصوت القائم بالهواء الخارج
عن الاذن ايضا محسوس والحق هو الاخير لانا اذا سمعنا
الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة
لا تبقى منها اثر في التموج عند بلوغه الى التجويف فكان يجب ان لا يدرك
من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها حينئذ انما دخلت بحركتها
تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين القريب والبعيد
كما ان اليد تدرك بلمسها ما تلقاه ولا تشعر به من جهة اللمس لا
حيث يلمسه ولا فرق بين وروده من ابعد بعد او اقرب قرب لان اليد لا تدرك

الملموس من حيث ابتدا اولا في المسافة بل حيث انتهى وهنالك لا تبقى الفرق
بين ان يكون متوجها من قرب او بعد ولما كان التمييز بين الجهات والقرب
من الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي
فان قيل انما ندرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة
وانما يدرك القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القوي القريب
اقوى وعن البعيد اضعف فنقول اما الاول فباطل لان الصوت قد يكون
على التيامن من السامع وهو يسد الاذن التي تليه ويسمع صوته
بالاذن اليسرى ومع ذلك يحصل الشعور بكون المصوت على اليمين
ولا يصل التموج الى الاذن اليسرى الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس
ادراك الجهة لكون القارع انما جاء من تلك الجهة واما الثاني فهو باطل
ايضا والا لكنا لا ندرك البعيد القوي والقريب الضعيف ولكنا
اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب
ان نظن ان احدهما قريب والاخر بعيد وتشتبه علينا القوة والضعف
بالقرب والبعد وليس الامر كذلك فان قيل فما السبب في الشعور
بجهة الصوت قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك
انما يحصل ولا يقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يبطل من الابعد
في زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع
لا يحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر
الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي
فيها ورد والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندركه
عند الصماخ وذلك لا يفيد ادراك الجهة ثم انا نتعمد له بتتبعه
بنا قلنا فيتادى ادراكنا من الذي يصل الينا الى ما قبله فما قبله
من جهته ومبدا وروده فان كان بقي منه شي متماد ادركناه الى حيث
ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا
وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجها وضعفها

العرق بهم
والقرب
العذر

فلذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى ان لم يبق في
المسافة التي ينتهي بنا الى المبدا لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي فلا
يفرق بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى الذي اقرب
منه الينا واذا كان يقربنا رجلان بيننا وبين احدهما قدر ذراعين
وبيننا وبين الاخر قدر ذراع من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلامهما
عرفنا بسمعنا قدر المسافة من قرب احدهما وبعد الاخر هذا منتهى ما حصل
وقد بقي فيه بحث وهو ان السمع سبب انه يتتبع من الذي وصل اليه منه قبله
ما قبله ولكن هو مدرك السمع هو ليس ذلك الصوت فاما الجهة فهي غير
مدركة للسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت
حاصلا في الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدرك السمع هو الصوت الذي
في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط
ومعلوم ان هذا الصوت لو كان حصوله في جهة اخرى لكان صوتا فاذا
المدرك للسمع من الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هو القدر
الذي لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يكون هذا هو حيلة ادراك
الجهة وهذا الشك لا بد وان يتفكر فيه

الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع

المذاهب المشهورة بين الحكماء في الابصار ثلثة الاول قول من يقول انه
يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط راسه يلي العين
وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي
هو موقع سهم هذا المخروط المذهب الثاني قول من يقول الشعاع
الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الادراك
الثالث ان الابصار انما يحصل بانطباع اشباح المرئي بان يتوسط الهواء
المشف في الرطوبة الجليدية وعرضنا في هذا الفصل ابطال

قف
ومعنى
على

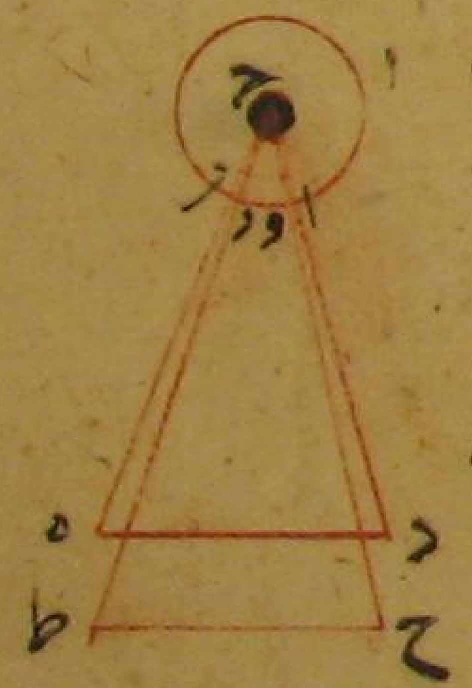
القول بالشعاع وللقائلين به ادلة اولها قالوا الانسان اذا راى وجهه
في المراة فلا يخلو اما ان يكون لانه ينطبع في المراة صورة الوجه ثم ينطبع
في المراة صورة الوجه ثم ينطبع في العين صورة مساوية لتلك واما ان
لا يكون لاجل ما نقوله من ان الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمراة ثم
ينعكس عنها لصقالتها الى الوجه والاول باطل من وجوه الاول هو (لصفائها)
ان صورة الوجه لو انطبعت في المراة لانطبعت في موضع معين
ولامتنع ان يتغير عن موضعه بزوال الشي ثالث كما ان الحائط اذا
اخضر بسبب انعكاس الضوء عن الاخضر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا (الجسم)
واحدا ولا يختلف على المتعلقين وانت ترى صورة الشجرة في الماء تنتقل
مكانها من لما مع انتقالك فبطل القول بالانطباع واما على القول
بالشعاع فعلة ذلك ظاهرة وهي ان الناظر اذا انتقل انتقل مسقطه
الخط الذي يرى المرئي به الى جزء اخر فيخيل انه في ذلك الجزء الاخر الثاني
وهو ان الانسان يرى وجهه في المراة ولا يشك انه ليس في سطح المراة
بل هو كالغائر فيه البعيد عنه بل يخيل انما تقرب ممن تقرب منها وتبعد
عمن تبعد عنها ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك لغائر في غور المراة وهو محال
اما اولا فلانه ليس للمراة ذلك الغور واما ثانيا فلان ما ينطبع في
باطنه من الصور لا نرى فينبغي ان تكون ذلك البعد لعرابه خلاف
جهة غوره فيكون بالحقيقة انما ادرك الشي الذي من ذلك البعد (المراة)
فلا يكون الشبح منطبعا فيها الثالث وهو ان ناظر الانسان قد يرى
فيه غيره شبح من لا يراه هو ولو كانت تلك الصورة منطبعة في
الناظر لوجب ان يتساوى كل واحد منهما في ادراكها الرابع انا نرى
الجبل العظيم في المراة ومن الممتنع ان ينطبع صورة العظيم في
الجسم الصغير الخامس ان المراة ان لم يكن لها لون يمنع ان تقبل
الشكل كالهواء وان كان لها لون وانطبع فيها لون شي اخر وجب
ان يكون سائر اللون كما ان الخضرة اذا انعكست الى الجدار بسبب

الضوء يستر لون الجدار وبالجملة فكيف يعقل اجتماع اللونين في جسم واحد
مع بقاء كل واحد منهما على حد الصرافة فثبت ان صور المرئيات لا تنطبع في المراة (ايا)
وان السبب في ذلك هو الشعاع وثانيها ان احدنا اذا نظر الى ورقة راها
كلها ولا يبين له من جملة ما يمكنه ان يقراه الا السطر الذي حوق نحوه ثم
كذلك في كل حال يقلب بصره من سطر الى سطر وليست العلة الا ان
مسقط السهم من مخروط الشعاع اصح ادراكا ولو كان لاجل الانطباع (ذلك)
وكل ما ادركه نظر انطبعت صورته فكان يمتنع ان يكون بعض الهواء (مع)
اصح ادراكا من البعض وثالثها ان من قل شعاع بصره فان ادراكه للقريب
اصح من ادراكه للبعيد لاجل ان المرئي متى كان بعيدا تفرق الشعاع ولهذا
كان قريبا لا يتفرق واما الذي يكون شعاع بصره كثيرا لكنه يكون
غليظا فان ادراكه للبعيد اصح بسبب ان الحركة في المسافة الطويلة
تفيده رقة وصفا فتنة المطلوب ورابعها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار
والعلة فيه ان شعاع العين لقلته وضعفه يتحلل لشعاع الشمس فلا
يقوى على الابصار والاعشى يبصر بالنهار دون الليل والعلة فيه انه مع
عدم شعاع الشمس ناقص عن الكفاية وخامسها وهو ان الابصار باحدى
العينين عندما يغمض الاخرى اكمل من الابصار عندما يكونان مفتوحتين
والعلة فيه ان الشعاع يهرب من العين المغمضة وينصب الى الاخرى وسادسها
وهو ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا قد انفصل من عينيه واشرق على
انفه وكذلك الانسان اذا اصبح وقد عاود مثل الانتباه الى حك عينيه
فانه يتراءى له شعاعات قدام عينيه وكذلك الانسان اذا غمض
عينيه على السراج يرى خطوطا متصلة بين العينين والسراج وكذلك
يرى عين الهرة في الظلمة كانها شعلة نار ولولا انفصال الشعاع والا
لما كان الامر كذلك وسابعها ان الحواس الاربعة انما تدرك
بالملامسة كاللمس والذوق والشم الذي يستقر الريح بالاستنشاق
لتلاقيه وكالصوت الذي ينتهي به التموج الى السمع اما البصر فليس

منه

كذلك لانه لا يرى ما يكون في غاية القرب فضلا عما يكون مماسا له ولا يرى من (شيء)
الملاقاة فهي اما ان تكون لاجل انه ينتقل من المحسوس الى الحس او لانه ينتقل
من الحس الى المحسوس شيء والاول باطل فان صورة المحسوس عرض والا (كذلك)
ينتقل عليه فتعين الثاني ومنها انه يخرج من العين اجسام شعاعية فاذا
لاقت المحسوس حصل الابصار وتاسيسها ان كل فعل للنفس يكون باله
جسمانية فانه يحتاج فيه الى اتصال الاله بمحل الفعل والا لم يكن في ذلك
المحل اولى بوقوع الفعل فيه من محل اخر واذا لم يكن بد من الاتصال
وليس ذلك لاتصال العين بالمرئي لما ثبت من فساد القول بالانطباع (المرئي)
فهو اذا لاجل ان الاله تحركت الى المرئي ولا يمكن ذلك الا بان يخرج كيفية
من نور العين في الهوا ويتصل بالمرئي من المجموع شبه القايلين بالشعاع
اما ادلة المبطلين له فالذي يدل على انه ليس الابصار لاجل خروج الاجسام
الشعاعية من العين اربعة الاول هو ان الشعاع يخرج وجه من
العين اما ان يبقى اتصاله بالعين او لا يبقى فان بقي فاما ان يتصل بكل
المبصر او لا يتصل بكله فان اتصل بكل المبصر فقد خرج من البصر في صغره
جسم محيط بكل عظمه من العظم ويكون قد ضعفه الهوا في نصفه
والافلاك وما فيهما او نفرقه خلالها كما تصبو الجفن يعود اليه ثم ينفتح
فيخرج مثله وكما يصبو يعود الجملة اليه حتى كانها واقفة على بنية
المخصص فان قيل انهم يجوزون ان يحل في المادة مقدار عظيم بعد ان كان
قد حل فيها مقدار صغير فلا يجوز منا ان يقال الشعاع الذي خرج من
العين وان كان صغير المقدار الا انه يصير عظيما فنقول لا نرى ذلك (الخ)
من قبل انه يجب ان يرفع العناصر والافلاك او يتفرد لها البعيد المتزايد
في ابعاد هذه الاجسام وكل ذلك محال ومن قبل انه يجب ان لا يتمكن
الشخصان من روية مرئي شي واحد لتمانع الجسمين الشعاعيين الخارجين
من العين واما ان كان الشعاع لا يتصل بكل المبصر بل يتشكل بمخروط
يجب ان لا يحس بكل المرئي بل بالمواضع التي تقع عليها تلك الاجزا

الشعاعية حتى لا يحس من الجسم الا تفاريق نقطية وبقوته الغالب وايضا
اذا نظرنا الى الما ورأينا جميع الارض تحت الما فان كان لم يكن قبل في الما خلا (ذلك)
ثم يتفرق فيه هذه الشعاعات الكثيرة وجب ان يزداد حجم الما وان قيل
بانه كان في الما خلا فلم يكن صغيرا وتلك الفرج الخالية مع ثقل الما وسيلانه
الى الفرج اثاما الا ان يقال الما فرج كله او الغالب عليه الفرج وذلك محال (ومثاله)
من اخرج الشعاع من العين ولم ينفصل واما ان انفصل عنه فهو اظهر استحالة
لانه يلزم ان يكون الحاس احس بمماسة ذلك الشعاع ويكون كمن يقول
ان لا مسنا يقدر ان يلمس بيد مقطوعة الا ان يقال ان ذلك الشعاع عيل
الهوا المتوسط وذلك هو المذهب الثاني وسنبطله البرهان الثاني حركة
هذه الاجسام الشعاعية ليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة
واذ ليست طبيعية فليست ايضا قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة
وكلامها انما ليست ارادية فاذا ليس لها حركة فليس الابصار لاجل حركة
الشعاع واما حركة الاجسام الحاملة للاصوات الى الصماخ فهي قسرية
لانها لا تحدث الا عن قلع او قرع البرهان الثالث اذا كان ريح او اضطرب
في الهوا وجب ان يشوش تلك الشعاعات وتتصل بالاشيا الغير
المقابلة للوجه فكان يجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه
به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهوا المتموج
بسبب القرع لا جرم يضطرب عند هبوب الرياح ويميل الى جهة اخرى البرهان
الرابع ان المرئي اذا بعد عن الرائي فانه لا يرى كما هو والسبب فيه ما اقوله ليكن
دايرة اب الحدقة وليكن نقطة ج وسطها وليكن ده اقرب متساويين
بعد بين الحدقة وليكن ده اقرب وحط ابعد من نقطة ج وليخرج من
ج خطين الى ده على شكل مثلث يقطعان دايرة الحدقة على اب
ويخرج خطين اخرين من ج الى حط يقطعان الدايرة على جج وح فتكون
زاوية اجب اكبر من زاوية وجز والشبح الذي في الصغرى اصغر من
الذي في الكبرى ومعلوم ان هذا السبب انما يستقيم اذا جعلنا الزاوية



موضعا للابصار فاما اذا جعلنا القاعدة موضعا للابصار وجب ان يرى الجسم
كما هو سوا خرج عن زاوية ضيقة او غير ضيقة وللقايل ان يقول ان كان
صغر الزاوية يوجب صغر الشبح الذي ينطبع فيه فانما يكون ذلك لاجل ان
الكبير لا ينطبع في الصغير فكيف يجوزون ان تسلم صورة نصف العالم في مقدار
عدسة وان جاز ان ينطبع الكبير في الزاوية الصغيرة لم يكن صغر الزاوية
مما يوجب صغر الشبح وحينيذ لا ينتفعون بهذه الحجة واما ما يدل على انه ليس
الابصار لاجل حدوث كيفية في الهوا فهو ان الاول وهو انه لو كان الابصار
لاجل استحالة الهوا من حالة الى حالة يعين البصر لكان كلما كان الناس
اكثر كانت هذه الاحالة اقوى فيلزم ان المبصرين اذا ازدحموا ان يكون
حدوث هذه الهيئة في الهوا اقوى وان يكون قوى البصر اشد احالة للهوا
الى هذه الكيفية من ضعيف البصر والتوالي باطلة فالمقدم باطل فان (انه م)
قيل لم لا يجوز ان يقال الهوا للطافته يقبل من البصر اقصى الممكن في
تلك الكيفية فلاجرم لا يزداد حال تلك الكيفية عند اجتماع المبصرين
فنقول اذا اجتمع المبصرون ونحوا اعينهم دفعة واحدة فلا يخلو اما
ان يكون الكيفية الحاصلة عند اجتماعهم اقوى مما كانت تحصل عند تفرد
المبصر الواحد او لتبنت اقوى فان كانت فهو المطلوب وان لم يكن
اقوى لم يكن حدوث تلك الكيفية عن بعض الابصار اولى من حدوثها عن
غيره فيلزم ان تجتمع على المعلول الشخصي علل مستقلة وذلك
محال على ما ثبت الحجة الثانية وهو انا نعلم بالضرورة ان النور الذي
يخرج من عين العصفور تستحيل ان يقوى على ان يحيل ما بينه وبين الكواكب
الثابتة الى جوهره بل ذلك العصفور والانسان والفيل لو كان نورا
كله لما اقتدر على احالة من الهوا عشرة فراسخ فضلا عن ان يحيل ما بينه
وبين الثوابت وان لم يكن ذلك جليا فلا جلي في العقول واما الجواب
عما احتجوا به اولا ان نقول انكم سلمتم انا ادراكنا للشي في المراة
ليس لاجل انطباع صورة ذلك الشي في المراة وذلك حق اما لم

قلتم انه يلزم من ذلك ان يكون لاجل خروج الشعاع من العين ولم لا يجوز ان
يقال من شان المري اذا قابل البصر وبينهما مشف والمري مضي بالفعل ان يرى
ذلك المري ويكون المشف مودبا بمعنى انه شرط لحصول الابصار ثم ان اتفق ان
كان الجسم ذو الشبح صقيلا روي معه جسم اخر نسبته من الصقيل
نسبة العين من الصقيل لا بان ينسخ الصقيل الصورة شي بل بان يكون ابصاره
شرطا لابصار الجسم الذي يكون منه ومن العين على النسبة المخصوصة
واكثر ما يتعجب من هذا انه كيف يرى ما لا يقابل ولا ينطبع صورته في
المقابل وهذا ليس فيه الا التعجب والندرة فقط ولو كان في العالم الات يرات
الطبيعية على ان عامتها تؤثر بالمحاذاة لا بالمماسة لكان اذا اتفق ان
يقال في شي انه يؤثر بالمماسة فلا يتعجب منه وكذلك الحال في التعجب
الذي يعرض من وجود جسم يؤثر على وضع غير متعارف في تاثير الاجسام
واما ان ذلك ممتنع فلا برهان عليه بل هو الحق اذ الصقيل غير قابل الصورة
ما يقابله على ما ثبت بالبراهين بل يكون شرطا لحصول الادراك به كما
ان المشف شرط الا ان المشف شرط لحصول ابصار المحاذي والصقيل شرط
لحصول ابصار المحاذي للمحاذي والبرهان يمنع من صحة غيره وعلى الجملة (العين)
فليس يلزم من بطلان انطباع الصورة في المراة انعكاس الشعاع
الخارج من العين اليها عنها الى الوجه اذ ليس عيبه مدار القسمان
بالنقيض حتى يلزم من فساد احدهما صحة الاخر والجواب عما تمسكوا به
ثانيا يبتني على قاعدة وهي انا لا ننكر ان يكون في العين اجسام شعاعية
لامعة وهي التي تسمى الروح الباصر ولا ننكر انه يرتسم بين العين
والمري مخروط متوهم كما ذكرنا في علة روية الكبير من البعيد صغيرا (مجمل القول)
لكنا نقول المحسوس لا يرى من جهة قاعدة المخروط بل من جهة الزاوية
التي الفصل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم ثم ان لتلك
الزاوية ما هو بمنزلة مسقط السهم من المخروط كانه ينفذ من مركز
العين الى ما يحاذيه ومنه ما هو بمنزلة المحيط او المقارب من المحيط

وان قوة الشعاع المصبوب في الرطوبة الجليدية عند سمه اذا التاثير
يتوجه اليه من الاطراف فيكون الاستنارة بالادراك فلذلك يكون الصورة
المنطبعة هيئة اظهر وادراكه اقوى والذي يلي اطرافه فيه اضعف والجواب
عما احتجوا به ثالثا ان الجليدية يسترخي كما عند تبصر البعيد لكن
مما يحلل الروح الرقيق فلا جرم من قل شعاع بصره لا يرى البعيد لانه
بالتحلل ينقص عن القدرة المحتاج اليه واما اذا كان الروح غليظا
فانه يرق بالحركة فلا جرم يقوى ادراكه للبعيد دون القريب والجواب
عما احتجوا به رابعا انا لا ننكر ان في العين اجساما شعاعية فعلة الجهر
ان تبلغ تلك الاجسام في الرقة والقلة الى حد يتحلل في ضوء الشمس وعلة
العشى رطوبة العين وغلظها او رطوبة الروح وغلظه وعند لا يمنع
ان نقصان الاجسام الشعاعية المصبوبة في العصبة المجوفة او غلظها
يمنع من الابصار والخلاف في انه هل يخرج الشعاع من العين ام لا وليس
ينتج شيء مما قالوه منه المطلوب والجواب عما احتجوا به خامسا ايضا
فانه كذلك لانا لا ننكر ان الروح الباصر تارة يتحرك الى الباطن وتارة
الى الظاهر فاذا اغمضت احدى العينين هربت من التعطل والظلمة
ومالت الى العين الاخرى لان المتغذ فيهما مشترك وليس يلزم من
ذلك ان يكون في صبغ ذلك الشعاع خروج وسفر الى اقطار العالم
والجواب عما احتجوا به سادسا ايضا انا لا ننكر الشعاع الذي
في العين فاذا كانت ظلمة اضاء الشعاع قدامه بكيفية بغير ما لا
لانه يخرج من العين ويتصل به ويجوز ان يكون المس والحك يحدث اشعة
نارية لطيفة كما يعرض من مس ظهور السنانير وامرار اليد على
الحمرة واللحية في الظلمة ولا يبعد ان تكون الحدقة مما تلمع في الليل
وتلقي شعاعها على ما يقابلها فان عيون كثير من الحيوانات بهذه
الصفة كعين الهرة والاسد والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات
ترى بالليل لقوة عيونها والجواب عما احتجوا به سابعا انا لا نقول

انه ينتقل الصورة من المحسوس الى الحس بل نقول ان البصر في نفسه يقبل
صورة من المبصر مشاكلة للصورة التي هي والمحسوسات التي لا تحس الا مع
المماسة كاللمس والذوق فليس يسلب الحاس صورتها بل توجد فيه مثل
صورتها وليس بمستبعد ان تكون من الاشياء ما لا ينفعل الا عن الملاقي
ومنها ما لا ينفعل الا عن المحاذي مثل الابصار فانه لا حاجة الى توسط
شفاف ومن الهواء الى كون المرئي مضيئا وكلاهما لا يوجدان عند ملاقاة
الحاس والمحسوس يمتنع ان ينفعل عن الملاقي بل لا ينفعل الا عن المحاذي
ولما لم يكن على فساده حجة لم يجب انكاره والجواب عما احتجوا به ثامنا انه
ليس القول بالشعاع والقول بالانطباع متناقضين بل في النقيض حتى
يلزم من فساد الانطباع ثبوت الشعاع فبطل ما قالوه وبالله التوفيق

الفصل السادس في اثبات الشعاع داخل

انكر محمد بن زكريا وجود الشعاع في جسم الانسان وزعم ان النور لا يوجد الا
في النار والكواكب فاما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالاولى بها
الظلمة وكيف تعقل داخل الدماغ مع تسترها بالحجب الكثيفة جسم
نوراني اما الشيخ فانه اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه
التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فالشيخ اجاب عنه بان ذلك
يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك
الشعاع يخرج فلنذكر تلك الادلة مرة اخرى على ان نجعلها ادلة على وجود
الشعاع في العين لا على خروج الشعاع عنها ولننظر في اجوبة محمد
بن زكريا وتلك الادلة اربعة الاول ان ما كان من الحيوان كثير ضياء
العين فانه اذا نظر نحو انفه راى عليه دائرة من الضيا فيدل على ان في
العين نورا الثاني ان كثيرا من الناس يعرض لهم بعقب النوم الطويل
اذا فتحوا اعينهم ان يبصروا ما قرب منهم هنيهة ثم يفقدونه ويدل
ذلك على امتلاء العين من النور في ذلك الوقت الثالث انا اذا غمضنا
احدى العينين اتسع ثقب الناظر من الاخرى فيعلم يقينا انه يملاه جوهر

جسمين الرابع انه لولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين والا
لكان جعل عصبي الابصار مجوفين عديم الفايدة اجاب محمد بن زكريا اما
عن الاول فقال ان ذلك ليس بسبب النور الذي في العين بل لان النور الخارج
اذا وقع على العين انعكس على الانف كما ينعكس النور عن الما
والمراة على الجدران واما عن الثاني فقال ليس السبب في ذلك ما ذكروه
بل السبب ان العين عينها في وقت النوم رطوبات تعدو وما مشابهة في
الصفا والرقة عزيزة كثيرة جدا وكذلك تنبو العين على النوم وتغور
على السهر فلذلك يكون احد واسرع لتاثيرها من الاشباح وايضا
فعهدها عن التاثير بالاشباح عهد طويل محى اثر الاشباح عنها
كلها ولم يطل الطول الذي يغير ما عادة التاثير فلاجرم كان الاحساس
في ذلك الوقت اتم واما عن الثالث فقال انه لولم يتسع ثقب العين
الا لانه يجري اليه جسم عند تغميض الاخرى لم يكن يتسعان جميعا
في حال و يضيقان في اخرى وقد عدا النور اذ كلما تتسع في الظلمة
وتضيق في النور وذلك بسبب ان النور الشديد التاثير يوذي الحس
والظلمة مانعة من الابصار والابصار انما توجد بالاعتدال فلاجرم اتسع
حال الظلمة ليتقوى بذلك على الابصار ويضيق حال الضو ليدفع
الموذي واذا ظهر ذلك فنقول اذا اغمضنا احدى العينين تتسع
الاخرى لينكشف من الجليدية مقدار ما ستر منها من العين الاخرى
او يقارب ذلك باكثر مما يمكن لان جسما انصب اليها وان سلمنا ان
جسما انصب اليها ولكن لم قلتم ان ذلك الجسم نير شعاعي واما عن
الرابع فيقال ليست الغاية في تجويف العصبتين ان يجري فيها النور
من الدماغ الى العين لان جري هذا النور عديم الفايدة اذا كان لا يمكنه
ان ينفذ في الطبقة القرنية على صلابتها وعدم المنفذ والشق فيها
بل الفايدة ان لا يكون بين الاشباح المنطبعة في الرطوبة الجليدية
وبين الروح التي في بطون الدماغ حايل كثيف لان الحايل الكثيف يمنع

من تادي الشبح فهذا هو فايدة هذا المنفذ لا ما قالوه فهذا جملة ما قاله محمد
بن زكريا في هذا الموضع والصحيح وجود النور في العينين والدليل عليه
ان الذي يقوم من النوم اذا احك عينيه في الظلمة فانه يبصر انفصال
خطوط شعاعية عن عينيه وقول ابن زكريا ان النور مخصوص بالنار
والكواكب فهو باطل بما يشاهد من امر بريق على ظهور السنانير السود
في الليالي او على لحيته فانه يظهر منها نور فبطل ما قالوه

الفصل السابع في الانطباع وادلة المخالفين

فيه د اما المثبتون فقد تمسكوا باموره لم لا ان الابصار اما ان يكون بالشعاع
او بالانطباع وقد بطل الاول فتعين الثاني وثانيها انا نتخيل القطرة النازلة
خطا والنقطة التي تدار دايرة والقطرة والنقطة في الخارج ليس خطا
ولا دايرة فبقي ان السبب فيه ان تكون صورة القطرة في الفوق ثم صورتها
في التحت ثم امتدادها فيما بين ذلك منطبعة في العين وليس يمكن
ان يكون ذلك الا لاجل ان شبح ما تقدم باق في العين ثم يلحقه شبح ما تاخر
ويجتمعان على هيئة الامتداد حتى يصير الخط محسوسا وثالثها ان شبح المرئي
تبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا واذا كانت القوة الخيالية تاخذ
شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة ورابعها ان من نظر الى الشمس
نظرا طويلا ثم اعرض عنها فانه تبقى صورتها في العين مرة وذلك
يوجب ما قلنا وخامسها ان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل ان
يخرج منها شي ويتصل بالمحسوس بل لاجل ان المحسوس ياتيها فكذلك
الاحساس بالبصر يجب ان لا يكون لاجل خروج شي عنه الى المبصر بل لاجل
ان صور المبصر تاتيه وذلك يدل على فساد الشعاع وصحة الانطباع
وسادسها انه لولا ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية
والا لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد
منها وهيئته معطلة فان الفايدة في كون الجليدية بيضا صافية
ان يستحيل من الالوان والفايدة في تقعرها انه لو كانت مسطحة

حاصه

الاستتارة لكانت لا تلقى من المحسوس الا اليسير فلما عرضت قليلا طارت اخره
منه اجزا كثيرة والعنبية انما ثقبت وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى
الرطوبة الجليدية والقرنية انما لم يثقب لانها رقيق ابيض صاف فلا جرم
لا يمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهوا من النفوذ داخل العين حتى
يصل الى الجليدي وسابعها ما ذكرنا من ان رؤية الاشيا الكبيرة من البعيد
صغيرة انما كان لضيق زاوية الابصار وذلك لا يتاتى الا مع القول
بالانطباع وثامنها وهو ان المدركين قد يبصرون صورا مخصوصة
ممتازة عن ساير الصور وتلك الصور لا بد وان يكون امورا وجودية
لانه لا معنى للموجود الا ما يكون ثابتا ممتازا عن غيره ثم ليس لتلك الصور
وجود في الخارج فاذا حصولها في المبصر اما في نفسها واما في جزء من
اجزايه فان الخلاف في ان هذا الانطباع في النفس او في جزء من غيرها
الكلام في اصل الانطباع واذا ثبت في بعض المواضع ان الابصار لاجل
الانطباع فليكن في جميع المواضع كذلك ضرورة انه لا فرق وهذا
مجموع ما يمكن ان يتمسك به مثبتوا الانطباع وللقايل ان يقول اما — اما الاول ح
يلزم من فساد القول بالشعاع صحة القول بالانطباع اذا كانا نقيضين
او في قوتهما وليس الامر كذلك فانه من المحتمل ان يقال الابصار شعور
مخصوص والشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة والموانع
مرتفعة وساير الشرايط حاصلة حصلت هذه الاضافة للمبصر من غير
ان يخرج عن عينيه جسم او ينطبع فيه صورة واذا كان كذلك
فحينئذ سقط الاستدلال واما الثاني فلم لا يجوز ان يقال القطرة يرتسم
شكلها في الهوا زمانا قليلا حتى يحصل الاحساس به فان قالوا الهوا
شفاف فلا يقبل اللون والشكل وايضا فبتقدير ان يكون قابلا لهما — لحصول ح
الا ان حصولهما فيه اذا كان معلولا للجسم الملون المتشكل فيه
وجب ان لا يبقى اللون والشكل بعد مفارقة ذلك الجسم عن ذلك
الهوا فنقول الجليدية اما ان تكون ملونة او تكون عديمة اللون فان

كانت ملونة فاذا اوردنا انطباع لون اخر فيها فحينئذ اجتمع فيها اللونان وحصل
من امتزاجهما لون اخر فحينئذ لا تكون الجليدية مؤدية لون المرئي كما هو وان كانت
عديمة اللون كانت مثل الهوا في ذلك فان امتنع انطباع الاشباح في
الهوا لكونه شفافا امتنع ذلك ايضا في الجليدية وان جاز ان يبقى في — سعانا
الجليدية صورة كون الجسم في حيز مخصوص بعد خروجه عن ذلك الحيز
جاز ان يبقى في الهوا صورته كونه فيه لحظة قليلة بعد مفارقته
عنه وايضا فلانكم تجعلون المدرك للقطرة النازلة خطا مستقيما هو
الحس المشترك فكيف جعلتموه الان دليلا على انطباع المحسوسات
في الباصرة واما الثالث فهو مجرد تمثيل ثم الفارق انا انما اثبتنا الاشباح
الخيالية لانه لما لم يمكن تحصيل صورة معدومة في الخارج لم يكن بد من
اثباتها في الخيال واما الابصار فلانه لما امتنع ابصار ما يكون معدوما
في الخارج لم يكن بنا حاجة الى اثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة
بل امكننا ان نقول الابصار حالة اضافية مخصوصة بين القوة الباصرة
وبين المبصرات الموجودة في الخارج واما في الرابع فهو ضعيف جدا لانا
اذا غمضنا العين لم تكن الصورة باقية في الباصرة بل في الخيال ما بين
احدهما من الاخر واما الخامس فهو مجرد مثال فلا يلتفت اليه واما
السادس والسابع فليسا بحجتين ربما تبين انه من الجايز ان يكون
لخلقة العين على طبقاتها ورطوباتها فايدة اخرى سوى الانطباع ويكون
لابصار الشيء الكبير من البعيد صغيرا علة سوى الانطباع لا سيما وقد بينا
انه لا يمكن ان يكون العلة في ذلك تصغر محل الانطباع واما الثامن
فهو حجة دالة على اثبات الانطباع في هذا النوع من الاحساس
ولكن لا يدل على ان ابصارنا للموجودات في الخارج لاجل انطباع
صورها الا انهم الان يقيسوا احدهما على الاخر وذلك غير ملتفت اليه
في العلوم اما ادلة نفاة الانطباع فالحجة الاول ما ذكرها جالينوس — ستة ح
وهو الذي عليه القوم يعولون وبه يصولون ان الجسم لا ينطبع

[illegible]

فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار نفس الانطباع او لاجل
الانطباع لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة الناظر منا لكنا نبصر
نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع وقد اورد على هذه الحجة
جوابان ومعارضتان اما الجواب فاحدهما ان الجسم الصغير متساوي
الجسم الكبير في قبول الانقسامات الغير المتناهية فلم لا يجوز ان يقبل
شكله وثانيهما ان البصر لا ينطبع فيه من الشكل الا ما يساويه
لكن لم لا يجوز ان يقال انه انما يدرك المدرك من الشي جزءا صغيرا بعد
جزء صغير ويتوفر ما يحاذيه منه ولكن لسرعة انتقاله من جزء
الى جزء في زمان قصير يظن الرائي انه راى الكل دفعة اما المعارضتان
فهو انا نرى نصف كرة العالم في المراة وذلك لا لاجل انطباع تلك
الصورة فيها فلهذا اجاز ذلك في المراة جاز ايضا في البصر وثانيهما هو
انا نتخيل جبلا من ياقوت وبحرا من زيبق وهذه الصور الخيالية لا محالة
موجودة لان تلك الصورة متميزة عن سائر الصور بخصوص وصفها ولا
معنى للموجود الا ذلك بل المعدوم ونقرر شيئا مدركون صورا عظيمة
مائلة وتلك الصور امور موجودة ولا بد لها من محل فان كان محلها
شيئا جسمانيا من بدننا فحينئذ تكون الصورة العظيمة منطبعة
في محل صغير واذا عقل ذلك في موضع فليعقل ايضا في الابصار وان كان
المدرك لذلك النفس فنقول اما اولا فيستدل على ان المدرك للامور
الجزئية يستحيل ان يكون هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع
صور المتخيلات والمبصرات في النفس في بعض المواضع فليعقل مثله
في جميع المواضع فحينئذ يكون القول بان الابصار لاجل انطباع صور
المبصرات في الرائي حاصلا ويكون النزاع واقعا في محل ذلك الانطباع
وذلك شيء اخر واما ثالثا فلانه اذا عقل انطباع الصورة العظيمة
في النفس مع ان النفس لا مقدار لها ولا حجم اصلا فلان يعقل انطباع
الصورة العظيمة في الجسم الصغير كان اقرب لان مناسبة المقدار

بوجه

العظيم من المقدار الصغير أقرب من مناسبة المقدار العظيم مع ما
لا مناسبة له اصلا والجواب اما الاول فهو في غاية الركاكة لان الجسم
الصغير وان كان مساويا للجسم العظيم في عدد الاقسام الممكنة لكنه
لا يساويه في مقادير الاقسام فيستحيل ان يقبل شكله واما الثاني فهو
ايضا باطل لان البصر ان كان يدرك من الجسم شيئا بعد شيء فاما ان يكون
ادراك الجزء الاول يبقى قبل ادراك الجزء الثاني او لا يجتمع ادراكات تلك
الاجزاء او صورها فان كان الاول فحينئذ لم يجتمع عند البصر اجزاء المدرك بتمامها فقد
بل ابدا لا يكون عند البصر الا جزء فقط وذلك باطل لانه يلزم منه ان
لا يدرك مقادير الاشياء وان لا يدرك مخالفات بعضها البعض لان الحكم
بكون احدهما مخالفا للاخر في المقدار والشكل انما يمكن بعد حضور
المقضي عليه واما ان اجتمعت ادراكات الاجزاء عاد المحال من انطباع
الصورة العظيمة في المحل الصغير واما الثالث وهو المعارضة
بالمراة فهو باطل لانا بينا بالادلة القاطعة ان صورة المرئيات غير
منطبعة في المرايا وبينا سبب رؤية الاشياء في المراة في فصل مقومات
الهالة وقوس قزح فلا نعيده واما الرابع فهو السؤال الكبير فانه لا شك
ان الصور الخيالية والصور التي نشاهدها في المنام امور لا بد لها من محل
فان جعلنا محلها شيئا جسمانيا من البدن سقطت الحجة المذكورة من اصلها
ولكنا مع ذلك نعلم قطعا ان العظيم لا ينطبع في الصغير بل الاولى ان
نصرف هذا الكلام الى الحجة المذكورة ونجعل المجموع دليلا على ان
محل هذه الصور هو النفس ولا شك انا اذا قلنا ذلك فقد سلم اصل
الانطباع وبقي النزاع في ان محل الانطباع هو النفس او شيء اخر فاما
الذي يحتجون به على ان النفس لا تنطبع المقدار العظيم في المحل
الصغير اقرب الى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له
فنقول للسائل واصحابه هذا الكلام لا يتاتى منكم لان محل المقدار
هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فاذا كان هذا مذهبكم

مقدار ح

أتمّا ح

واحد ح

انطبع صور الاشياء في ح

فيما ذكرنا جواب عن السؤال الاخير على
وقد ذكرنا ان الصور لا تنطبع في الجسم الصغير

فكيف يمكن انكار هذا الكلام وايضا فلان من المعلوم بالبديهة ان كل
مقدارين ينطبقان فاما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة
خارجة واذا كان كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير
واما الشي الذي لا مقدار له اذا استحال ان يوصف بانه امن مقدار اخر او اكبر منه — اصغر
فحينئذ لا يلزم من حلول المقدار العظيم فيه خروج بعضه لذلك المقدار
عن المحل فظهر الفرق هذا ما يمكن ان يقال في هذه الحجة الحجة الثانية
لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان
المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين وذلك الشبح لا يختلف
حاله بان يرتسم من شي بعيد او من شي قريب كما ان الجسمين اذا
حضرا عند الرائي وكان احدهما من مكان بعيد والاخر من مكان قريب فان
الرائي لا يميز من حيث الابصار ان احدهما جا من مكان قريب والاخر من مكان
بعيد ولما كان الاحساس بالقرب والبعد حاصلا بطل الانطباع وللقايل
ان يقول لم لا يجوز ان ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة — عين
فلا جرم صح منه ان يدركهما والذي يدل عليه هو انا نتخيل امورا لا وجود
لها في الخارج على مسافات مخصوصة من القرب والبعد واذا كانت
تلك الاشيا معدومة في نفسها كان ما بينهما من القرب والبعد معدوما
ايضا في الخارج ثم انا قد نتخيل ذلك القرب والبعد وكذلك الممرود
قد يشاهد ذلك القرب والبعد فدل هذا على انطباع صور المسافات
والقرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة واعلم انه يمكن ان يذكر
هذه الحجة على وجه اخر فيقال انا ندرك المقادير ويستحيل ان
يكون ذلك لاجل انطباع مثل المقادير في الحس لان الحس ذو
مقدار فلو انطبع فيه مقدار اخر لزم اجتماع المقدارين في مادة
واحدة وذلك محال وللقايل ان يقول هذا انما يلزم اذا جعلنا
المنطبع شيا جسمانيا اما اذا جعلناه هو النفس اندفع المحال
الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا

ينطبع بالاشكال والالوان كالهوا وان كانت ملونة لزم محالان اولهما
ان يختلط لون المرئي بلونها فحينئذ لا يحصل الاحساس الصادق بلون المرئي كما
ان صاحب اليرقان يحس بالاشيا على لون الصفرة وثانيهما ان في الجسم الملون
اذا انطبع على سطحه شكل وصورة لم يتادى الشكل الى ما وراه فلو كانت
الجليدية ملونة لم يتادى الاشباح الى ما وراها من ملتقى العصبتين
وذلك محال على ما سنبينه الحجة الرابعة ان صور المبصرات لو انطبعت
في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصورة منطبعة فيها كما ان الحمرة
متى انعكست عن الجسم الاحمر الى الجدار امكننا ان ندرك تلك الحمرة
ولكنا اذا نظرنا الى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف
مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة
لكان محل انطباعها معينا فلما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات
فلما اختلف علمنا ان الصورة غير منطبعة وللقايل ان يقول الذي هاتين
الحجتين انما يلزمان من اثبت الانطباع في الجليدية ونحن لا نقول بذلك
الحجة الخامسة زعم جالينوس انه لو كان يخرج من شبح الى الجليدية المبصر
لكان قد ينقص المبصر او اضمحل على طول الزمان وهذا في غاية السقوط
لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانه ينتقل بعض اجزا المرئي الى عين
الرائي بل يقولون ان مقابلة الجليدية سبب لان يستعد لان تحدث فيها
صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الابصار
والادراك الحجة السادسة ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل
في الجسم البعيد الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد
فعل اللون المخصوص والشكل في العين لكان قد فعلهما في الهوا
المتوسط بين الرائي والمرئي ولو كان كذلك لما كنا نرى جسما احمر
الا وحمرة الهوا والحس يبطل ذلك بل لثبت انه اذا كان احد جداره احمر والاخر اخضر
واذا نظر الى الجانب الاحمر واخر الى الجانب الاخضر ان يبصر ذلك اخضر — الهوا
واحمر معا وذلك محال وجوابه انه لا نسلم ان الفاعل الجسماني لا يفعل

واحد ح — وجب ح

في الجسم البعيد الا بعد ان يفعل في ما الفعل فيما هو اقرب اليه من الاول
ما يفعل الذي هو عن لا دليل عليها فلا يلتفت اليها الا انا متى جوزنا ذلك
لزمنا ان لا نستبعد ان يتسخن الواحد منا بنار على مائة فرسخ وان لم يتسخن
الهوا الذي بيننا وبينها فليتفكر فيه واعلم ان القايلين بالانطباع
اكثرهم زعموا ان الابصار هو نفس حصول شبح المرئي وصورته في عين
الرائي ومنهم من زعم ان الابصار حالة اضافية توجد اما معلولة للصورة
المنطبعة او مشروطة بها والقول الاول باطل من ثلاثة اوجه الوجه
الاول ان الابصار لو كان عبارة عن مقارنة صورة المبصر للرائي لوجب
ان يكون للقوة الباصرة تبصر مادتها لان مقارنة شكل محل القوة
الباصرة ولونها اقوى واتم من مقارنة ساير الاشكال والالوان لها
ولما لم يحصل الابصار علمنا انه ليس الابصار عبارة عن نفس هذه
المقارنة وثانيها ان اشباح المبصرات منطبعة في الرطوبتين
الجليديتين وليس الابصار حاصلا منا ذلك والا لكنا نرى الشي
الواحد اثنين لاجل حصول صورتين في الجليديتين فعلمنا انه ليس
الابصار بحاصل عند الجليديتين بل عند ملتقى العصبتين المجوفتين
اللتين تتقاطعان عنده الشبحان المتاديان اليه من الجليديتين فلما
حصل الانطباع في الجليدية ولم يحصل الادراك منا ذلك علمنا
ان الادراك ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة زايدة عليه
معلولة او مشروطة به فهذا ما نقوله في هذا الفصل وخاتمة الكلام
في الابصار ان نقول ان العلم الضروري حاصل بان العين على
صغرها لا تقوى على ان تحيل نصف كرة العالم الى طبيعتها ولا يمكن
ان يخرج منها من الشعاع ما يتصل بها بنصف كرة العالم ولا يمكن ان
يحل فيها صورة نصف كرة العالم فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد
عند من تامل قليلا لهذا الوجه والله لنكتة تعجب من ظهور هذه
المذاهب الثلاثة وانتشارها واقبال الناس على قبولها مع ظهور

هذا الوجه المبطل لها انا قد بينا ان الصور الخيالية والصور التي
يشاهدها الممرورون والنايمون صور وجودية مستدعية محلا ولما تعذر
ذلك الحكم بكونها منطبعة في شي جسماني من البدن وجب الجزم
بكونها منطبعة في النفس فالاحساس في هذه المواضع لا بد من انطباع
الصورة المبصرة في النفس واما اذا كان المبصر موجودا في الخارج فهل
ابصارها لاجل انطباع صور مساوية لها في النفس قياسا على النوع
الاول من الاحساس او هو مجرد شعور النفس بتلك الامور الخارجية
فذلك مما لم يقم عليه دليل على احد الطرفين فانا متوقف فيه ٥

الفصل الثامن في الرد على من علل روية الاشيا في المراة بانعكاس الشعاع عنها الى البصر

اعلم ان اصحاب الشعاع لما اقاموا الدلالة على امتناع صور المرئيات
في المرايا واستقام لهم ذلك فكذلك اصحاب الانطباع بينوا ان القول بانعكاس
الاشعة عن المرايا باطل من وجوه الاول هو ان انعكاس هذا الشعاع
اما ان يكون عن الصلب او عن الاملس او عنهما لكن هذا العكس قد يقع
عن الما فبقي ان يكون السبب هو الملاسة فلا يخلو اما ان يكفي اي سطح
املس اتفق او يحتاج الى سطح كبير متصل الاجزا فان كان هو الثاني
لزم ان لا ينعكس عن الما لكثرة المسام التي يعتقدونها فيه التي بسببها
يمكن ان يرى ما وراء الماء التام وايضا فان الشعاع الذي يخرج من البصر
يكون عند الخروج في غاية تصغر الاجزا وتشتتها وانه انما يلاقي
طرف كل خط رقيق منه جزا مساويا له وينعكس عنه ولا ينفع ما يزيد
عليه بل ان كان السطح الاملس الذي يلاقيه اصغر منه لم ينعكس
عنه ولكنا نعلم يقينا ان الشي الخشن ربما يكون لاجزايه التي لها
سطوح ملس هي اعظم من مقدار اطراف الشعاعات الخارجة
مثل الملح الجريش والبلور الجريش فانا نعلم ان سطوح اجزايه ملس

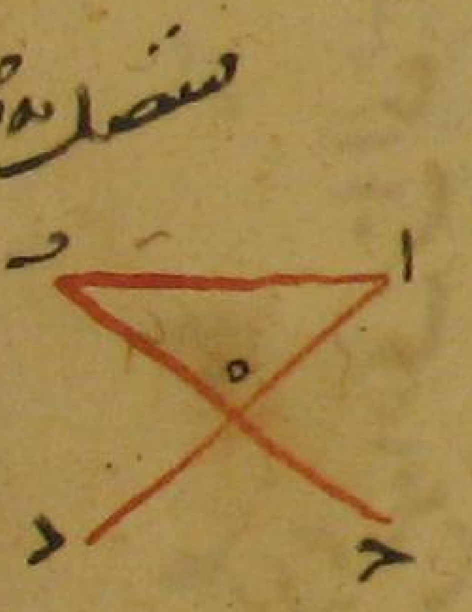
الطباع خ
كان خ

وليست في غاية الصغر حتى تكون اصغر من اجزا الشعاع الخارج وايضا
فمن البعيد ان يتجزى الكثيف الى اجزا اصغر مما يتجزا اليه الشعاع اللطيف
موجبا ان توجد منها العكس عن جميع الاجرام وان كانت خشنة
لان سبب الخشونة الزاوية ولا يوجد في تلك الزوايا من سطوح
ملس والا لتوهيت الى غير النهاية فان كل خشن مولف من سطوح
ملس موجب ان يكون عن كل سطح عكس فان قالوا السطوح المختلفة
الوضع انعكست عنها الشعاعات الى جهات شتى فيتشوش المنعكس فنقول
ان التشوش موجود ايضا عن المرايا المشكلة اشكالا ينعكس عنها
الشعاع الى نصف كرة العالم وعسى ان لا يكون العكس عن الخشن
يبلغ في ذلك الى التشويش واما اصحاب الاشباح فان الملاسة عندهم
علة لتادية الشبح لكن الاشباح التي توديها السطوح الصغار
يكون اصغر من ان تميز بها الحس ولقايل ان يقول الستم قد ذكرتم في
مقدمات المسالة ان الاجزا الصغار وان تقاصرت عن تادية الشكل
الا انها لا يتقاصر عن تادية اللون حتى بنيتم عليه ان الاجزا الرشية
اللطيفة المصبوغة بالقمر كل واحد منها يودي ضوه وان كان لا يمكنه
تاديه شكله واذا كان كذلك فالاجسام الخشنة اذا كان
كل ما فيها من السطوح الملس يودي الشكل ويودي اللون
فهب انا لا نحس بالشكل لصغره فكان من الواجب ان نحس باللون
لان الصغر لا يمنع من تادية اللون وان كان مانعا من تاديه الشكل
الثاني قالوا الشعاع كيف ينعكس عن الماء وقتا وينفذ عنه وقتا
وكان يجب ان يدخل احد الامرين نقصان بسبب الاخر الثالث ان
لا يحصل رويه المراة بتمامها ورويه الوجه بتمامه الرابع ان
مفارقة الشعاع المنعكس اما ان يوجب زوال صورة المرئي
عن الشعاع او لا يوجب فان كان لا يوجب لزم ان نرى ما اعرضنا
عنه وان كان يوجب فعلى الوقت الواحد كيف يرى المراة والوجه

معا وان قيل بان الشعاع المتصل بالمراة يرى صورة المراة والشعاع
المنعكس عنها الى الوجه يرى صورة الوجه فقد اختص بكل واحد
من المبصرين اعني المراة والوجه جز من الشعاع فيجب ان لا يرى الوجه
في المراة بل يرى كل واحد منهما على الانفراد كما ان الشعاع الواقع على
زيد وعمرو في فتح واحد من العينين لا يوجب ان يتخيل المرئي من زيد
مخالطا للمرئي من عمرو فان قيل السبب في ذلك ان الشعاع الواحد من
طريق واحد يودي صورة المراة عند اتصاله بها وصورة الوجه عند
انعكاسه اليه فنقول اما اولا فقد ابطلتم هذا فيما سبق حيث منعتم ان يكون
الخط مبصرا بل موديا اليه واما ثانيا فليس يمتنع ان يخرج خط فيلاقي
الخط فان كان انما يودي ما يتصل به من الخطوط ثم يحس به القوة
في العين فيجب ان يرى الشي من الخطين معا في الصورة مع
وضع غير صورتها وكان يجب ان يتفق ان يرى الشي متضاعفا لا
بسبب في البصر ولكن لاتصال خطوط شتى فانا يمكننا ان نرى
الشي في المراة وان نراه وحده اذا كان مقابلا للبصر فاما اذا لم
يكن مقابلا للبصر فانما نراه في المراة فقط فليكن ا نقطة البصر و ب
موضع المراة وليكن خط اب خروج عن البصر ثم انعكس الى جسم
عند ج وليخرج خط اخر ومر اد تقطع بج على ه كما قلت
فاقول يجب ان يكون شبح ه يودي مع شبح ج و ب وان يرى شبح د من
طرفي ه و ب وذلك لان اجزا من الخطوط الخارجة سوا كانت
متصلة او متماسة فاما ان يكون ذلك الاثر في كلية الخط او في
طرفه فان كان في كليته وليست تلك التادية الا طبيعية فاذا الاثر
الفاعل المنفعل وجب حصول الانفعال فيجب ان يتادى شبح ج من
خط اه لانفعاله عن خط بج وان كان الاثر في طرف الجسم الشعاعي
فقط فيجب ان لا ينفعل ما بين اول الخط واخره بل يقع الشبح من
الطرف الملامس الى الطرف الاخر من غير انفعال الاجزا في الوسط

مر خارج المنعكس

منفصله



وكان يجب ان يكون الاداء على الخط المستقيم ولا يؤدي على زاوية
العكس ومنها انه لا يقال الرابع ومنها انا كثيرا ما نرى الشبح وحدا
الشبح دفعة واحدة ونراهما متميزا عن اعضائنا ونرى في المراة شبح شيء
ونراه بنفسه من جانب اخر وذلك معا فلا يخلو اما ان يكون ذلك
بسبب انه وقع شعاعان على المرئي اولا احدهما اتصل به على
الاستقامة والاخر اتصل به منعكسا عن المراة والاول باطل اما اولا
فلان وقوع شعاعين على المرئي لا يوجب ان يرى الواحد اثنين فان
الشعاع عندهم كلما كان اكثر تراكما واجتماعا كان الادراك
اشد تحقيقا وابعد عن الغلط في العدد والخصوص معا فوق ذلك
واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يلمس شعاعان شيئا واحدا لان الشعاع
جسم والجسم لا ينفذ في الجسم والقسم الثاني باطل بمراتين توضعان
متقابلتين فان كل شعبة شعاع فهي واقعة على الاثنين جميعا
فلا يمكن ان يجعل احد الشعاعين مؤديا للشبح والاخر لذي الشبح
فان كل واحد منهما اذا جعلناه مدركا للاخر والمدرك واحد فكان
يجب ان يكون الادراك والادراك واحدا ولكنه ليس كذلك فان
قيل اذا اتصل بالمراتين شعاعان على الاستقامة وجب ان يؤدي
اذا كل واحد منهما ثم ينعكس الشعاع من كل واحد الى الاخرى
فيجب ان يرى شبح كل واحد منهما في الاخرى فنقول لئن سلمنا
ما ذكرتموه لكنه يبقى الاشكال من وجوه الاول ما السبب
في ان كل واحد من المراتين يتادى عنه اشباح كثيرة حتى يتادى
مرارا كثيرة فانه اذا انعكس الشعاع من مراة آ الى مراة
ب ده رايناه في آ ثم اذا انعكس من ب الى آ رايناه في ب لان الشعاع
اتصل به في المراتين على وجه واحد وهو الانعكاس الثاني ما بال
المراتين يرى شبح كل واحد منهما مرارا كثيرة كل مرة اصغر
مما قبله وما السبب لذلك التصغر قالوا الشعاع اذا تردد

كانت مسافته ابعد فيصغر وكلما ازداد البعد ازداد الاستدقاق فازداد
صغر المرئي فنقول هذا باطل من وجوه الاول ان ما ذكرتموه يقتضي ان يكون تلك
الخطوط الشعاعية اذا تراكمت ان لا يصير كخط واحد بل تبقى خطوطا
معطوفة موضوعة بعضها بجنب بعض محفوظة التميز الثاني ان الموجب
لان يرى الكبير صغيرا صغر زاوية الشعاع ومعلوم ان البعد المنفرج
لا يؤثر في تصغير الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم الثالث ان ما قالوه
مما اذا بعد المراة اضعاف ما تقتضيه الانعكاسات فانه لا يرى الشيء بذلك
الصغر مثلا اذا انعكس الشعاع من آ الى ب ثم من د الى آ مثلا اربع مرات
والبعد بينهما شبران فالذي قطعه الشعاع من مسافته المنفرجة ثمانية
اشبار ولو انا بعدنا المراة عنه قدر ما عشرة اشبار لم نر ذلك الشيء بذلك
التصغر فبطل ما قالوه الثالثة في الجواب عن السؤال الاول ان الصورة الماخوذة
عن الشيء بذاته والماخوذة بعكسين كل ذلك مختلفة عند البصر وذلك
الاختلاف اما بالماهية او بالعوارض العارضة لتلك الصور بسبب المادة
اما الاول فباطل لان الصورتين متماثلتان واحدة والثاني ايضا باطل لان قابلهما
ومنها العين واحد فانه يمتنع ان يحصل لصورتان اثنين فضلا عن ان تكونا
مختلفتين واما عند اصحاب الاشباح فالشناعة غير لازمة لان الصورتين
ماخوذتان من شيئين احدهما حاملها الاول والثاني الجسم الصقيل القابل
لشبحها نوعا من القبول او الفاعل نوعا من الفعل الوجه الرابع انه اذا
اتصل بالمرئي شعاع على الاستقامة واحد بالانعكاس فالثاني لا ينفذ في الاول
فلا يكون ادراك الشعاعين لشيء واحد بل احدهما يدرك بعض اجزاء المرئي والثاني
يدرك شبح الباقي واما ان يكون الثاني يلمس اللامس السابق فحينئذ يجب ان
يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به وبطلت شرائط زاوية العكس
وبالله التوفيق

الفصل التاسع في سبب الحول

زعم اصحاب الاشباح ان شبح المبصر اول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية

والابصار ليس عندنا والا لكان الواحد يرى اثنين كما انه المس باليدين كان لمسين
ولكن كما ان الصورة الخارجة تمتد منها في الهوا مخروطا يستدق الى ان تقع زاويته
وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتادى بواسطة الروح
المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان
ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فيتحد منهما صورة
شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة ثم ان ما وراء ذلك يكون
روحا مؤديا به للبصر لا مدركا مرة اخرى والا لافترق الادراك مرة اخرى لافتراق
العصبتين بان لم يتاد الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند
جزء اخر من الروح الباصر لا ان يخص لسبب لم ينفذا نفوذا من شانه ان
يتقاطعا فيجب لذلك ان ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال
على حدة قال اصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا المقالة فاسدة
الى الشي نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم ان
عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان
التقاءهما هناك ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايضا لو كان البتة
في مقابلتنا على صوب واحد شيئان احدهما على مسافة عشرة اذرع
فما فوقها والثاني على مسافة ذراع او ذراعين مثلا وكان الثاني لا يحجب
الاول عن بصرنا الى الشي الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه وقصدناه ثم نظرنا
بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى في هذه
الحالة بعينها الشي الابعد شيئين اثنين وعلى عكسه لو نظرنا
الى الشي الابعد وجمعنا البصر عليه نراه واحدا كما هو ونرى في
الشي الاقرب في تلك الحالة بعينها شيئين اثنين وجربه من نفسك
لتقف عليه فلو كان السبب في روية الشي الواحد شيئين ما ذكروه
من انحراف العصبتين وتباعدهما لما تصور ان نرى في حالة واحدة احد
الشيئين واحدا والثاني اثنين وكيف يكون تركيب العصبتين باقيا في اثنين
حالة وباطلا في حالة واحدة فليس السبب في ذلك ما ذكروه

١

اصحاب الاشباح بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على شكل مخروط
راسه عند العين وقاعدته عند ما يقع عليها من الاجسام المرئية وقوة هذا
النور وسلطنته في سهم المخروط الذي سميناه خط الشعاع وخطا الشعاع
الممتدان من العينين يلتقيان عند الشي المبصر فيتحدان هناك وجمع البصر
على الشي هو ايقاع سهمي المخروط عليه واذا اجمعنا البصر على الشي الاقرب
فقد وقع عليه السهمان وفي تلك الحالة تقع من كل المخروط طرفه الوحشي
على الشي الابعد دون طرفه الانسي واعني بالطرف الانسي الطرف الذي
يلي المخروط الاخر وبالطرف الوحشي ما يقابله فاذا وقع الطرف الوحشي
ما يقابله فاذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليمنى على الشي الابعد
ووقع سهم المخروط على الشي الاقرب فترى تلك العين الشي الابعد من الشي
الاقرب فيما يلي جهته يمينا واذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسرى
على الشي الابعد ووقع السهم على الشي الاقرب فترى تلك العين الشي
الابعد من الشي الاقرب فيما يلي جهته يسارنا فنرى الابعد باحدى العينين
على يمين الاقرب وبالاخرى على يساره فنراه شيئين وبينهما الشي

الاقرب واما اذا اجمعنا النظر على الشي الابعد فالسهمان يلتقيان
هناك ويقع من كل مخروط طرفه الانسي على الشي الاقرب والخطان
الممتدان من العينين الى الشي الاقرب يتقاطعان ويمتد كل واحد
على استقامة على جنبتي الشي الابعد فالذي يخرج من العين
اليمنى يمر على الجانب الايسر من الشي الابعد والذي يخرج من العين
اليسرى يمر على الجانب الايمن منه فيرى بالعين اليمنى الشي الاقرب
على يسار الابعد وبالعين اليسرى على يمينه فنراه شيئين ونرى
الابعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا كما كنا نرى الاقرب
بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئا واحدا ومن هذا حال
الاحول فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شي واحد بل
يقع كل واحد على ما يليه من قاعدة الاخر او يلتقيان بين العينين
منهما

في الهوا الذي يقرب منه جدا فانهم ابدا يرون الاشيا بطرف المخروط لا بوقوع السهم علينا ولو امكنهم ان يتكلفوا التقاءهما على شي واحد لراوا ذلك الشي واحدا كما هو ومن هذا الشكل يستعان على تصور ما ذكرناه وهذا الفصل بعينه بعض فضلا الزمان فكتبناه بعبارته ويجب علينا ان نحتال بحيله ان اردنا تصحيح علة اصحاب الاشباح واعلم ان اصحاب الاشباح يذكرون لحصول اشيا باحد منها حركة الروح التام وتموجه يمنة ويسرة فيرتسم الشبح في بعض الاجزا قبل تقاطع المجوفين فيرى شيئين وهو مثل الشبح المرتسم في الما الساكن مرة واحدة والمرتسم في الما المتموج مرارا كثيرة ومنها حركة الروح الذي ورا تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى اليهما صور المحسوس قبل ان يمحي ما تادى الى الحس المشترك مثلا ارتسمت في الروح المودية صورة فنقلتها الى الحس المشترك ولكل مرتسم زمان يتادى الى ان يمحي فلما زال القابل الاول عن موضعه خلفه اخر فقبل تلك الصورة بعينها قبل انمحائها عن القابل الاول فحينئذ يحصل في كل واحد صورة مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف وكانت تلك يمنة ويسرة

الفصل العاشر في انه لا مدخل في الابصار ل

توسط الشفاف .. قال الشيخ من الناس من قال المتوسط كلما كان ارق كان اولى فلو كان خلا صرفا لكان الابصار اكمل حتى كان يمكن ابصار النملة على السما وهذا باطل فلهذا وجب رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار ان يكون عدمه يزيد ايضا في ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم فاما الخلا فهو عدم الجسم بل لو كان الخلا حاصلا لما كان بين المحسوس والحاس المتباينين موصل البتة ولم يكن فعل وانفعال وللقائل ان يقول الهوا المشف موصلا على معنى انه يقبل صورة المحسوس ثم يوديها ويوصلها الى الحاس بل على معنى انه لا يمنع من حصول صورة



المحسوس في الحاس واعترف الشيخ ايضا بان هذا النوع من الفعل والانفعال غير محتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلا بين الحاس والمحسوس فان محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلا محال في نفسه والملا واجب وليس النظر فيه انما النظر في ان حصول الصورة في الرائي هل يعتبر فيه حصول هذا الملا ام لا وقد لخصناه فيما سنمهده ..

الفصل الحادي عشر في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان يكون الا هذه الخمسة

.. من الناس من زعم انه يمكن وجود حاسة سادسة والحكما انكروا ذلك واحتجوا عليه بان الطبيعة لا ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس لا يمكن ان تزيد على هذه ..

الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة

وهي المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والقرب والبعد والمماسة وهذه الامور ليست محسوسة بالعرض فان المحسوس بالعرض هو الذي لا يحس بالحقيقة ولكنه يكون مقارنا للمحسوس بالحقيقة مثل ابصارنا ابا عمرو فان المحسوس هو ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا ولا ايضا في انفسنا منه خيال ورسم بوجه من الوجوه واما الاشيا التي عددناها فانها وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشركة الاحساس باللون والشي الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بغيره لا يخرج عن ان يكون في حد انه محسوسا وعند هذا يظهر لك ان كل ما يقال له انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشي اخر او لا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول واذا عرفت ..

ذلك فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون وزعم قوم ان الحركة غير محسوسة فانا لو قدرنا سفينة جارية على وجه البحر باسرع حركة وفرضنا انه ليس في وجه البحر ارتفاع وانخفاض ولا تكون الرياح مضطربة متتابعة بل تكون على نهج واحد فان تلك الحركة مع كونها غاية في السرعة لا تكون محسوسة حتى يتوهم سكان السفينة انها ساكنة فعلم ان الحركة غير محسوسة واما السكون فانه عدمي فكيف يحس به ويشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون لا يتاتى الا بالاستعانة بالعقل لان الجسم المتحرك لا بد وان يختلف نسبته الى اجسام اخر مثل ان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه او بالعكس او يصير مفارقا لما كان ملاقيا له او بالعكس فاذا حصل الاحساس باختلاف نسبته ذلك مع الاجسام الاخر فحينئذ يحصل الشعور بكون الجسم متحركا اذ لو لم يتحرك لما اختلفت النسبة ولذلك فان راكب البحر لما لم يشعر باختلاف اوضاع السفينة ونسبها مع الامور الخارجة لا جرم لم يشعر بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون ادراكا ذهنيا او بمعاونة احوال ذهنية واما اللمس فانه يدرك جميع الامور المعدودة بتوسط صلابة او لين او حر او برد والذوق يدرك العظم بان يدرك طعما كثيرا ويدرك العدد بان يجد طعوما مختلفة واما ادراكه للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا عند الاستعانة باللمس واما الشم فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا للعدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه في بعض الاوقات من جهة ان الاصوات العظيمة تحصل في الاغلب من اجسام قوية وبالجملة فادراك البصر لهذه الامور اقوى وان كان ادراكه لما يضاف اكثر الامور باستعانة منه بضرب من القياس فهذه الامور انما تسمى محسوسات مشتركة من حيث ان الحواس الظاهرة مشتركة في ادراكها ولنبين كما يظهر ان شاء

طاهر

الحيوان حسا اخر يدرك هذه الاشياء بل لو كان هناك حس آخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمسة وافية بادراك هذه الامور من جملة الامور العارضة بسبب اختلاف الحواس الظاهرة النوم واليقظة فلنتكلم فيهما

الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة

انا ستقيم الدلالة على ان المتعلق الاول للنفس جوهر لطيف متكون من بخارية الاخلاط ومن لطفها فيما يسمى ذلك الجوهر الروح فاذا انصب ذلك الروح الى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة وذلك هو اليقظة وان لم ينصب الروح الى الحواس او رجع عنها بعد انصبابه اليها تعطلت الحواس الظاهرة وذلك هو النوم فنقول ان عود جوهر الروح الى الباطن وعدم بروزه الى الظاهر اما ان يكون طبيعيا واما ان لا يكون فان كان طبيعيا فلنذكر اقسام العود الطبيعي ثم اقسام عدم البروز ثانيا فنقول العود الطبيعي اما ان يكون على سبيل التبعية لغيره او لا يكون فان كان على طريق التبعية لغيره فذلك الغير يكون لا محالة من الامور الطبيعية وذلك هو ان يعود الروح الحيواني الى الباطن لانضاج الغذاء فيتبعه الروح النفساني ايضا كما يقع في حركات الاجسام اللطيفة المتمازجة واما الذي لا يكون على طريق التبعية لغيره فذلك عندما يتحلل من الروح بسبب حركاته في اليقظة فيعود في الباطن طلبا للبدل لذلك المتحلل واما عدم البروز الطبيعي فهو على وجهين احدهما ان يكون الروح قليلا لا يفي بان يبقى منه قسط في المبدا ويذهب قسط الى الخارج فلاجل العلة تبقى الروح في المعدن ولا ينبسط الثاني ان يمتلئ الدماغ من الرطوبات الموافقة ويسد المجاري فلا يتمكن الروح من النفوذ وربما يرطب جوهر الروح ايضا فلا يقوى على البروز الى الظاهر وذلك مثل النوم العارض عند السكر والعارض عند الشبع واما الذي لا يكون طبيعيا فاقسامه ثمانية الاول اذا اقبلت الطبيعة بكليتها على العلة او انضغطت تحت المادة فحينئذ يتبعها الروح النفساني

في ذلك وهذا يشبه القسم الاول من النوم الطبيعي الثاني ان يعرض للروح
تحلل غير طبيعي مثل الاستفراغ والتعب وغيرهما فيعوز في البدن طلبا للبدل
وهذا يشبه القسم الثاني من النوم الطبيعي والفرق بينهما ان المطلوب
هناك بدل تحلل اليقظة وهو تحلل طبيعي وهاهنا يطلب بدل تحلل التعب
والاستفراغ وهما غير طبيعيين الثالث قد يصيب عضل الصدر او فم المعدة
او الرحم آفة فينقبض الدماغ عنها بسبب ما بينه وبينها من المشاركة
فتنسد مسالك الانبعاث ايعسر معه حركة الروح الى الخارج الرابع
قد يضعف الدماغ نفسه كله او بعضه تحت عظم القحف عندما
يصيب الدماغ ضربة وذلك يوجب النوم الخامس البرد منوم سواء كان في
من داخل البدن او من خارج وسواء كان من الدواء او الغذاء وتنويمه لوجهين
احدهما انه يكثف الالات ويجعلها بحيث لا ينفذ الروح النفساني في مجاريها
وثانيهما ان يفسد البرد ما فيهما من الروح ويجعلها بحيث لا يقبل القوى
النفسانية فيغور الباقي هربا من الضد المنافي السادس الرطوبة وهي تقتضي
النوم من ثلاثة اوجه احدها انها تغلظ جوهر الروح فيعسر عليه النفوذ
في المجاري الضيقة وثانيها انها تسد المنافذ وثالثها انها ترخي الاعصاب
والعضلات فتطمس المجاري ثم هذه الرطوبة تارة تتولد في نفس الدماغ
وتارة ترتفع اليه من المعدة اما من الشراب او من الطعام وذلك عندما
يعرض بسبب التخمة لبث الطعام في فم المعدة وهو لا يزول سباتهم
بالقيء واما عند خلو المعدة او الريه عليلة فيتصاعد الاجزاء فيما
فيها من الاخلاط الرديه الى الدماغ واما من الديدان فيجب الفزع
تارة بسبب ما يتصاعد الى الدماغ منها من البخارات واخرى بسبب ان
البدن يضعف بسببها عن التغذي فيضعف الروح ولا يقوى على
الانبساط الى الخارج واعلم ان البرد والرطوبة متى اجتمعا على النوم
كان السبب الاظهر هو البرد والرطوبة يكون تابعة كما ان الحر
واليبس متى اجتمعا على السهر كان الاظهر هو الحر واليبس يكون تابعا

السابع الافكار الكثيرة وهي انما تنوم لان الدماغ يتسخن من كثرة الحركات
فيجذب الرطوبات اليه فيحصل النوم الثامن الخوف العظيم فانه لما يحصل
معه من انقباض الروح الى الباطن منوم وبالله التوفيق

الباب الرابع في الادراكات الباطنة

وفيه فصلان الفصل الاول في اثبات القوى الباطنة

اما الحس المشترك وهي قوة مرتسمة في مقدم الدماغ تتادى المحسوسات
الظاهرة كلها اليها واحتجوا على اثباتها بادلة ثلاثة الاول قالوا لو لم يكن
قوة تدرك الملموس والملون لما كان لنا ان نحكم عليهما بان هذا ذاك او ليس هذا
ذاك وهذا فان القاضي على الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما وهذا الحاكم
ليس هو العقل اما اولا فلانا سنبين ان المحسوسات لا يدركها الا قوة
جسمانية واما ثانيا فلان البهائم التي لا عقل لها عندها هذا الحكم ولولا لها
لتعذرت عليها ولم يكن الشم والشكل الدالان على الصورة ولم يكن صورة
الخشبة تذكرها الالم حتى يهرب عنها فظاهر ان المحسوسات الظاهرة اجتمعت
في قوة جسمانية باطنة وليس شيء من القوى الحساسة الظاهرة كذلك
فلابد من قوة باطنة جسمانية وهي التي سميناها بالحس المشترك
ولقائل ان يقول انا اذا عقلنا الانسان الكلي ثم راينا انسانا معينا حكمنا
بان هذا الشخص جزئي لذلك الكلي المعقول فان كان القاضي على الشيئين
يجب ان يحضره المقضي عليهما فالحاكم على الانسان الجزئي بانه جزئي
الانسان الكلي لا بد وان يكون مدركا للانسان الكلي والجزئي فاذا
القوة المدركة للكليات هي بعينها مدركة للجزئيات واذا كان
كذلك بطل قولهم بان هذا الحاكم يستحيل ان يكون هو النفس فبطل
القول بهذه القوة واما انه لم يلزم من كون الحاكم حاكما على هذا
الجزئي بانه جزئي لذلك الكلي ان يكون عالما بذلك الجزئي وذلك الكلي
فحينئذ لم يلزم ان يكون القاضي على الشيئين حضرة المقضي عليهما

فبطل ما ليلهم ايضا اللهم الا ان يسنوا مغايرة القوة الحاكمة للقوة المدركة
بان يبينوا ان الاثنين يستحيل استناده الى قوة واحدة لان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ولكنك قد عرفت فساد ذلك قال الشيخ ابو علي انه ليس
يجب ان يكون الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم مدركا للصور المحسوسة
كما انه اذا اثار الابصار الشهوة لم يجب ان يكون القوة الشهوانية مدركة
بل يصح ان يكون النفس تدرك الطعم واللون بالذوق والبصر ثم تحكم
قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه وهذا جمل مغرب ولعله نسي
ما حققه في اول المنطق من ان كل تصديق فلا بد فيه من تصورين فمن لم
يكن متصورا للعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للاخر
الحجة الثانية قالوا القطر النازل نراه خطا مستقيما والذبالة المتحركة
بالاستدارة على العجلة دائرة والقطرة في الخارج ليست خطا ولا دائرة (والنقطة صح)
فاذا تلك الاشباح في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة فان البصر (موجوده صح)
لا يدرك الشيء الا حيث هو فبقي ان ذلك الارتسام في قوة اخرى وليست (الاحساس)
هي النفس فهي قوة اخرى جسمانية ولقائل ان يقول انكم استدللتم
بهذه على اثبات الانطباع في البصر والان جعلتموه دليلا على اثبات (الحجة صح)
الانطباع في الحس المشترك وقد سبق اعتراضنا عليه فالذي نزيده
الا ان نقول لم لا يجوز ان يكون محل هذا الانطباع هو الروح الباصر (في الحس المشترك صح)
والقوة الباصرة وقولكم ان القوة الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث
هو فهو نفس المتنازع فانا نقول لم لا يجوز ان يقال بانه ينطبع
في الروح الباصر صورة الجسم حيث ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه (فيه صح)
الصورة ينطبع فيها صورة الجسم حيث ما يكون في حيز اخر فاذا
اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم
احست القوة الباصرة بالقطرة على مثال الخط ولا برهان يدل (الخط صح)
على ابطال ذلك الا ما ذكرتم من ان البصر لا يدرك الشيء الا حيث هو
فان هذا هو نفس المطلوب فكيف يجعل دليلا على المطلوب

(الحركة صح)

(... موجود في الخارج يشاهده [illegible] صح)

وتعقيده ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل انه يدرك الا على
الوجه المذكور فكيف يمكن ان يقال البصر لا يدرك على هذا الوجه الحجة
الثالثة ان الانسان ربما يدرك صورا لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض
للمبرسمين وكما يعرض ايضا للنايم في رؤياه فانه يشاهد صورا محسوسة
واصواتا مسموعة يميزها عن غيرها وكذلك الذي يشاهده اصحاب النفوس
القوية من الانبياء والاولياء وكذلك الكهنة فانهم ربما يشاهدون صورا
محسوسة لا يرتابون فيها ولا يجوزون بينها وبين غيرها من الصور فاذا تلك
الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره بحيث يكون مشاهدا
حسب ما يشاهد ساير الامور الوجودية ووجودها ليس في الخارج والا
لرآها كل من كان سليم الحس فاذا تلك الامور وجودها في المدرك
وذلك المدرك يستحيل ان يكون شيئا غير جسماني لما سيثبت ان ما لا يكون
جسما ولا جسمانيا يمتنع ان ينطبع فيه صور الجسمانيات على ما مضى وليس
ذلك هو الحس الظاهر فانه متعطل في النوم ولانه ربما كان الذي
يخيل ممسوح العينين فبقي ان يكون المدرك لتلك الصورة قوة باطنة
وليس ذلك هو الخيال الذي هو حافظ الصور والا لكان كل ما كان
مخزونا فيه كان متمثلا مشاهدا وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك
لذلك قوة اخرى جسمانية وذلك هو المطلوب واعلم ان القدح في
هذه الحجة ليس الا في قولهم ليس المدرك لهذه الصور هو جوهر
النفس بل الحق عندنا ان المدرك لذلك هو جوهر النفس على ما
سنوضح ذلك بالبراهين القاطعة والحجة من نفي هذه القوة بدليلين
الاول ان النايم قد يرى في النوم جبلا من الياقوت وبحرا من النار وهذه الصورة
العظيمة يستحيل انطباعها في جزء من البدن لاستحالة انطباع العظيم (ان صح)
في الصغير فاذا محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس
فبطل القول بهذه القوة الثاني انا كما علمنا بالبديهة انا لا نذوق
الطعوم ولا نشم الروائح بالايدي والارجل كذلك علمنا بالضرورة

انا لا نرى وقوى لا نلمس بالدماغ ومن ادرك ذلك فقد انكر ما يجده كل عاقل من
نفسه ممن احاطه الكلام في الحس المشترك اما الخيال فهو الذي يحفظ
الصور المنطبعة في الحس المشترك فقد احتجوا على انها قوة مغايرة
للقوة الاولى بوجوه ثلثة الاول ان الحس المشترك له قبول الصور والخيال قوة ح
له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فان الماء له قوة القبول
وليس له قوة الحفظ ولقايل ان يقول هذا بنا على ان القوة الواحدة لا يصدر
عنها الا اثر واحد وقد ابطلنا لا يقال فلان الشي قد يكون قابلا ولا يكون
حافظا اما كل ما كان حافظا فلا بد وان يكون قابلا لان الحفظ بغير القبول
الوجه الثاني قالوا الحس المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير
حاكم والشي لا يكون حاكما ولا غير حاكم ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان الواحد ح
تكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة فان بنيتم ذلك
على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد كان من الكلام الاول
الوجه الثالث قالوا صور المحسوسات اذا انطبعت في الحس المشترك
كانت مشاهدة واذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا انما يتم عند
اختلاف القوتين ولقايل ان يقول الصور المعقولة قد لا تكون النفس
مشاهدة لها ناظرة اليها فتلك الصور في هذا الوقت في اي خزانة يكون فان
قالوا النفس اذا اعرضت عن تلك الصور العقلية انمحت وبطلت لكن النفس
متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعال متى تامت لا دراك تلك النفس ح
الصور فاضت تلك الصور عليها من العقل الفعال قلنا فلم لا يجوز ان يكون
كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تام لاستحضار
تلك الصور فاضت تلك عليها من العقل الفعال والذي على ما قلناه ان الصور ح
الروح الحامل لقوة الخيال لا شك انه يتحلل منه اجزاء والغاذية تورد
بدلها مرة اخرى ولا شك ان القوة الواحدة بالذات والشخص لا يمكن
بقاؤها مع تبدل الهواء بل متى تحلل من محل القوة جزء فقد بطلت تلك
القوة وحدثت قوة اخرى فلذا جاز ان يكون لا ستعداد سببا لحدوث

قوة الخيال جاز ان يكون استعداد الحس المشترك لقبول هذه الصور المحسوسة
سببا لحدوثها بعد ان كانت غايبة عنها ثم ذكروا بعد ذلك من فوايد الخيال
الحافظ لتلك المحسوسات انه لولاه واذا كنا اذا راينا انسانا ثم رايناه
مرة اخرى فحينئذ لم نعرف ان الذي رايناه ثانيا هو الذي رايناه اولا ولو
لم نعرف ذلك اختل نظام العالم وفايدة المعيشة واحتاج الانسان في
كل ما يراه الان يتعرف حاله مثل ما يتعرف في المرة الاولى ولكنا اذا راينا الى ح
انسانا بعد ان رايناه ما كنا نعرف انه من نقال وما كنا نعرف ان الخبز مشبع
وما كنا نميز بين الصديق والعدو والصديق وذلك يخل بنظام المعيشة
واما القوة التي تسمى متخيلة تارة ومفكرة اخرى فقد احتجوا البعض وان
تفصل بعضها من بعض لا على الوجه الذي شاهدناه في الخارج مثلا تركب
في الدماغ حيوانا نصفه عنز ونصفه ابل فهذا التصرف غير ثابت لساير
الحواس والقوى فهو اذن لقوة اخرى وهذا ايضا بنا على ان الشي الذي يركب الذي ح
ويفصل غير الشي الذي يدرك لا متناع صدور الاثرين عن قوة واحدة وقد
قلنا فيه ما قلنا واما القوة الوهمية فقد احتجوا على مغايرتها بان قالوا الجزء ح
انا نحكم على المحسوسات بامور لا تحس لها وهي اما امور ليس من شانها ان تحس
بها كالعداوة التي تدركها الشاة من الذيب والمحبة التي تدركها
السخلة من امها واما امور يمكن ان تحس بها كما اذا راينا شيئا اصفر حكمنا
بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدي اليه الحس في هذا الوقت فالقوة
التي بها ندرك هذه الامور هي الوهم ولا يجوز ان تكون هذه القوة شيئا
من القوى التي ذكرناها لما لا متناع صدور الاثرين عن القوة الواحدة القوة ح
فهي اذا قوة اخرى ولقايل ان يقول الوهمية اذا ادركت عداوة
شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص
المعين او من حيث انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم
قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل لان المدرك للكليات
هو العقل وان كان الثاني فمن الظاهر في العقل انه يستحيل ادراك

عداوة قائمة بهذا الشخص من حيث كونها قائمة بهذا الشخص لا يتعدى إدراك
هذا الشخص فإذا القوة الوهمية مدركة للأشخاص وإذا كان كذلك
فمن الجائز أن يكون الحس المشترك هو الذي يحكم بهذه الأحكام وحينئذ
لا يمكنهم بيان كون هذه القوة مغايرة لسائر القوى المذكورة وأما القوة
الحافظة فهي التي كما زعموا أن للحس المشترك خزانة هي الخيال كذلك للوهم
خزانة هي الحافظة وقد تسمى أيضا متذكرة لكونها قوية على استعادة
ثم هذه الاستعادة تارة يكون من المعنى إلى الصورة وتارة من الصورة إلى
المعنى وذلك إذا أقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة تستعرض الصور
الموجودة في الخيال إلى أن عرضت له الصورة التي أدرك معها ذلك
المعنى وحينئذ يلوح له ذلك المعنى وحفظته القوة الحافظة كما حفظتها
قبل ذلك وتارة يكون القصد من المعنى إلى الصورة أما باستعراض المعاني
التي في الحافظة إلى أن عرض له المعنى الذي أدرك معه الصورة التي تطلب وإن
تعذرت من هذه الجهة فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك الصورة وصارت
مستقرة في الخيال وعادت نسبة المعنى المستقرة في الحافظة ثم اعلم
أن الشيخ قال في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وههنا موضع
نظر فلسفي أنه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ
من مخزونات الوهم قوة واحدة أو قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب
وأما في كتاب الشفاء فذكر في الفصل الأول من المقالة الرابعة من علم النفس
ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة
وهي بعينها الحافظة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة
ومتفكرة فتكون متفكرة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي
إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانتها واعلم أن هذه الاضطرابات
دالة على أن الشيخ كان مضطرب الرأي في أمر هذه القوى واعلم أن أكثر
الكلام في أمر القوى مبني على أن النفس هل هي مدركة للمحسوسات
الجسمانيات فلنتكلم في ذلك ولنذكر من الجانبين أقصى ما يمكن أن يقال

القوة ح

بلغ مقابلة

الفصل الثاني في بيان أن المدرك لجميع المدركات بجميع أصناف الإدراكات هي النفس الذي

يدل على ثلاثة براهين: البرهان الأول أنه يمكننا أن نحكم
بأن الذي له لون كذا له طعم كذا وإذا سمعنا عرفنا الصائت والحاكم على
الشيئين لا بد وأن يحضره المحكوم عليهما لأن الحكم على الشيء بأنه الآخر أو ليس
هو تصديق بثبوت أحدهما للآخر أو لا بثبوته له والتصديق لا يتأتى إلا بعد
تصورين فظاهر من هذا أنه لا بد من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات
الظاهرة حتى يمكنه الحكم بأن هذا الملون هو هذا المطعوم وأن الذي له
الصوت الفلاني له الشكل الفلاني ثم نقول إنا إذا تخيلنا صورة ثم أدركناها
بالبصر حكمنا بأن تلك الصورة هي صورة هذا المحسوس فلا بد من قوة
واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكنه الحكم بأن
هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسة فإن القاضي على الشيئين لا بد
وأن يحضره المقضي ثم نقول الشاة إذا أدركت صورة الذئب حكمت بالعداوة
ففيها حاكم حكم بأن هذه الصورة صورة من فعله العداوة فقد اجتمع
عند ذلك الحاكم إدراك صورة الذئب وإدراك عداوته إذ القاضي على
الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما فثبت أن في الإنسان شيئا هو مدرك
للمحسوسات الظاهرة وهو مدرك للمعاني الجزئية الغير المحسوسة وهي التي
جعلوها من مدركات الوهم فبطل ما ذكروه من الفرق بين الحس المشترك
والخيال والوهم ثم نقول الإنسان يمكنه أن يتصرف في الصور الشخصية
المتخيلة والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل ومعلوم أن التصرف
بالتركيب والتحليل حكم بإضافة البعض إلى البعض إما بالتجريد
أو بالإلحاق والقاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما فإذا
المتولي للتركيب والتحليل هو المدرك للصور الجزئية والمعاني
الجزئية ثم نقول إذا عقلنا الإنسان الكلي ثم أحسسنا بالإنسان الجزئي

ذلك ح
هو ها ح
الصورة
التخيل ح
عليهما ح
فيه ح
جميعا ح

حكمنا بان هذا الشخص المحسوس هو جزئي لذلك الكلي وحكمنا على الفرس
الشخصي انه ليس جزئيا لذلك الكلي والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره
المقضي عليهما فاذا في الانسان قوة واحدة مدركة للانسان الكلي وللانسان
الجزئي وللفرس الجزئي حتى يمكنه الحكم بان الانسان الجزئي المشخص المحسوس
جزئي للانسان الكلي وان الفرس الجزئي ليس كذلك فثبت ان في الانسان
شيئا واحدا هو مدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات ثم نقول
الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل مختار فله شعور
فاذا محرك البدن الانساني شيء له شعور وثبت ان له جميع اصناف
الشعورات فاذا الانسان شيء واحد هو المحرك وهو المدرك لكل المدركات
وكل اصناف الادراك وذلك هو المطلوب البرهان الثاني انك لا تشك
في انك تسمع الاصوات وانك تبصر الالوان والاشكال وتدرك المعقولات
ولا تشك في انك واحد بالعدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك
للمحسوسات فمجموعهما انت الذي هو انت عند التحقيق لم يدركهما جميعا
اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما شيئا واحدا ولكنت انت اثنين فان قلت
القوة الباصرة التي في العين الذي يدرك ثم تؤدي ما ادركته الى العلاقة
بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة فنقول
بعد التادية اليك هل تدرك انت الشيء المبصر كما ادركته الالة ام لا
فان قلت نعم فادراكك غير ادراك الالة غير فيه ان ادراكك يتوقف
على ادراك الالة الا انك انما تكون لاجل انه حصل لك ذلك الادراك
لا لانه حصل لتلك الادراك وان قلت انا لا ادرك بعد التادية
فاذا انت ما ابصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك المك ولذتك وجوعك
وعطشك بل علمت ان العين هي التي لك او القوة الباصرة قد ابصرت
وادركت شيئا وهذا العلم غير حقيقة الرؤية والابصار غيره فالعلم
بان العين تبصر لا يكون ابصارا والعلم بان الغير جائع او تالم او تلذذ لا يكون
وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداية عقولهم يعلمون انهم

يسمعون ويبصرون ويتالمون ويلتذون فان جاز انكار هذا العلم الاولي
جاز انكار المحسوسات والمشاهدات فثبت بهذا ان جوهر نفسك الذي انت
هو هو انت سامع ومبصر ومتالم وملتذ وعاقل وفاهم بل هما كان محتاجا
في كل نوع من هذه الافعال الى الة مخصوصة وذلك مما لا نزاع فيه ه
البرهان الثالث على ان النفس مدركة للجزئيات انه سيظهر بالادلة القاطعة
بعونه تعالى ان تعلق النفس بالبدن بطريق التصرف والتدبير الا ان تعلقها
بسائر الابدان ومعلوم انه ليس كذلك فهي اذا مدبرة لبدن جزئي وتدبير البدن الشخصي
من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذا النفس
مدركة للبدن الجزئي من حيث هو هو وذلك يقتضي كون النفس مدركة
للجزئيات فان قيل ان نفسي تدبر بدنا كليا ثم انه تخصص ذلك التدبير لتخصص
القابل فنقول ان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده
تدبير بدنه الخاص وايضا فتخصص هذا التدبير بسبب القابل انما يعقل اذا
كان البدن الشخصي قابلا للتدبير معين لا يقبله سائر الابدان وليس الامر كذلك
فان كل تدبير يقبله سائر الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص
القابل فهذه الوجوه الكلية في بيان ان النفس هي المدركة للجزئيات
واما ما سواه وجوه خاصة الاول ان يدعى ان محل الشهوة والنفرة ليس هو
الجسم لان كل جسم كما ثبت منقسم فلو كان محل الشهوة والنفرة هو
الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفي الجسم شهوة وبطرفه الاخر نفرة
حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة للشيء الواحد مشتهيا
ونافرا وذلك محال الثاني ان يدعى ان القوة الوهمية قوة غير جسمانية
والا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها فحينئذ يكون
للصداقة ربع وثلث وذلك بعيد الثالث ان يدعي الحفظ والخيال بقوى
غير جسمانية ويحتج بوجوه ثلثة الاول انا قد دللنا على ان الصور التي
يشاهدها النائمون والممرورون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية محتاجة
الى محل وهو الظاهر انه يمتنع ان يكون محلها جزءا من البدن لما ثبت في

صح

امتناع

بداهة العقول من انطباع العظيم في الصغير فاذا محلها غير جسماني وهو النفس
الثاني ان الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي لكان لا
يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال
اذ الانسان قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر العالم وتبقى صور تلك الاشيا
في خياله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما
ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال حينيذ كاللوح
الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شي منها لكن الخيال ليس
كذلك فعلمنا ان الصور غير منطبعة على ان من الممتنع ان يتلاقى
الاشيا المتحدة في الطبيعة ولا تصير متحدة واذا اتحدت فمن الممتنع ان
يختص البعض بان يكون محلا للصورة دون البعض الثالث لو كان الروح
الخيالي لكونه جسما لا بد وان يكون فيه مقدار فاذا تخيلنا المقدار
معتبرا لذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة
وهو محال الرابع ان يتمسك بما اورده الشيخ في المباحثة على طريق التشكيك
ونحن نذكره لك بعبارته قال المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان
المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق
بدخول الغذا عليه او ليس من شانه ذلك وهذا الثاني باطل لان اجسامنا
في معرض الانحلال والتزيد بالغذا فان قبل الطبيعة تستحفظ وضع
اجسام ما مبني الاصل ويكون ما ينضم اليها كالدواخل عليها المتصل
بها اتصالا مستمرا وتكون قاعدتها انها تكون كالمعدة للتحلل اذا ما تحللت
المحللات فيبقى الاصل ويكون الاصل بها تزيد على جوهره فنقول باطل
لانه اما ان يتحد الزايد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا
يخلو اما ان يحصل في كل واحد من القطعتين صورة خيالية على حدة
او تنبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من
كل شي واحد اثنين واحد يستبد به الاصل وواحد يستبد به المضاف
الى الاصل واما الثاني فلان اجتماع الزايد يبقى الباقي بانفكاكه عند

واما ان اتحد الزايد بالاصل

التحلل ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على ان من الممتنع فيكون حكم جميع
الاجزا المفترضة فيه بعد ذلك الاعادة في التحلل والتبدل واحدا وحينيذ
يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزايد في معرض التحلل فظهر مما قلنا
ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويزيد بالاعداد واذا كان
كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها لان الموضوع انما تبدل
وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا
زالت الصور المتخيلة الاولى فاما ان يتجدد بعد زوالها صورة اخرى تشابهها
او لا تتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا احدث موضوع اخر كان حاله عند
حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول
عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك
هذا الموضوع الذي حدث ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب
هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شي من الصور في الحفظ والذكر
لكن نشهد بان الامر ليس كذلك فاذا الحفظ والذكر ليسا جسمانيين
بل انما يوجدان في النفس والنفس انما يكون لها ملكة استرجاع الصور
المنمحية عنها بان يتكرر عليها تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبول
تلك الصور راجحا ويكون للنفس هيئة بها يمكنها ان تسترجع تلك الصور
متى شاءت من المبادي المفارقة وحينيذ يكون الامر في المذكورات والمتخيلات
على وزن المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال فاذا امحت الصورة المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى
شاءت من العقل الفعال كما بيناه الا ان المشكل انه كيف ترتسم
الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في اخر هذا الفصل وهذا وامثاله
يوقع في النفوس ان نفوس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي
وانه هو الواحد بعينه المشعور به واحدا وانه هو الشاعر الباقي
وان هذه الاشيا الات مبتذلة عليه فهذا جملة ما يدل على صحة
ما اخترناه واحتج من زعم ان النفس لا تدرك الجزييات بوجوه عامة ووجوه

خاصة اما الوجوه العامة فهي اربعة الاول ان العقلا بديهية
عقولهم يدركون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس
بالاصوات حاصل في الاذن لا في غيره وكما ان البديهية حاكمة بان اللسان
غير مبصر والعين غير ذائقة فهي ايضا حاكمة بان اللسان ذائق والعين
مبصرة فلو قلنا بان المدرك لهذه الادراكات بهذه المحسوسات هو النفس
لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول القوة
المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضا لكنها الات لها فاذا
وقع للنفس التفات الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت لانا نقول
النفس اذا التفتت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم والبشرة
عند الضرب هل تتالم ام لا فان ادرك فقد حصل المطلوب وان لم يدرك
وجب ان لا يكون بذلك الادراك اختصاصا باللسان بل يكون اللسان
جاريا مجرى اليد في كونه الة للذوق وثانيها انا ندري ان الافة اذا احلت
عضوا من هذه الاعضا بطلت الافعال او ضعفت او تشوشت
وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب
الطبية دالة على ان الافة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل
التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر
اختل التذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان كذلك وثالثها
ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لساير الحيوانات فيجب ان يكون لها
نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد ورابعها انا اذا ادركنا هذه الكرة
فلا بد وان يرتسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان ترتسم صورة
الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اصلا واما الوجوه
الخاصة فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا
لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس وجب ان لا يتوقف
احساسها على حضورها وكان يجب ان يكون ادراك الانسان
للقريب والبعيد والغايب والحاضر واحدا لان النفس غير جسماني فيمتنع

ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام ولا يقال انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة من
هذه الالات التي يصح عليها القرب والبعد لانا نقول العين ان لم يكن فيها قوة
باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل بالنسبة الى الرائي الى غيره
فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار
لعمرو واحتجوا على ان التخيل بقوة جسمانية بامور ثلاثة الاول وهو اقوى الادلة
المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين لكل
واحد منهما جهة معينة فلا شك في تميز كل واحد من المربعين عن
الاخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما او للوازم ذاتيهما او لامر غير لازم
والقسمان الاولان باطلان لان المربعين متساويان في الماهية والقسم
الثالث وهو ان يكون ذلك الامتياز بامر غير لازم فنقول ذلك الوصف الغير
اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض فارض واعتبار معتبر
او لا يتوقف والاول باطل اما اولا فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين الطرفين
يمينا والاخر شمالا الى فرض اختصاصه بعارض والا كان يمكننا ان نجعل المربع
الايمن بعينه هو بعينه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانيا
فلان العارض لا يختص به الا بعد تخصصه بذلك العارض لا لغيره امتيازه عن غيره
فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العارض لزم الدور واما ان كان لا يتوقف
اختصاصه بذلك العارض على فرض العارض وجب ان يكون ذلك بسبب
الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اي المادة الخارجية واما ان
يكون هو الحامل الثاني وهو الذهن والاول باطل اما اولا فلان كثيرا
ما يتخيل ما ليس في الخارج موجودا مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم
الصرف فلانه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب احدهما
الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الاخر فاذا الامتياز بسبب
القابل الثاني وهو الذهن فان محل احد المربعين من الخيال غير محل المربع الاخر
والا لامتنع ان يختص باحدهما عارض مميز وهذا لا يعقل الا اذا كان
محل المتخيلات جسمانيا فان قيل اليس يمكننا ان نعقل مربعا كليا ونفرض به

التعلق ح

المسموع البح

ان يكون ح

واما ثانيا ح

دورا او ح

كونه يمينا او يسارا ونميز في العقل حينئذ بين المربع الايمن والمربع الايسر فنقول
المربع الكلي امر يقرن العقل به حال التيامن او التياسر فيكون ذلك بفرضه
حتى انه يتمكن من تغييره ذلك الفرض واما في التخيل فالامتياز غير حاصل
بالفرض لان المربع المعين الذي على الايمن لا يمكننا ان نفرض فيه عارض
حتى يصير هو بعينه في الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق الحجة الثانية ومبنى
ان الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد تتفاوت في المقدار فيكون البعض
اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ او للاخذ والاول باطل
لانا قد نتخيل ما ليس موجودا في الخارج فيتعين الثاني وهو ان تكون الصورة
تارة ترتسم في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر الحجة الثالثة انه ليس يمكننا
ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ويمكننا ذلك في جزئين
ولو كان ذانك الجزءان لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن
فاذا الجزءان متميزان في الوضع واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بان
قالوا لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان تكون الوهم الذي لا يدرك
الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك ونحن نقرر هذا الكلام
زيادة تقرير فنقول مدرك الوهم اما ان يكون هو الصداقة او صداقة
هذا الشخص اما الاول فظاهر الفساد لانه امر كلي وكلامنا في
المدركات الجزئية فبقي الثاني لكن الثاني المدرك لصداقة هذا الشخص
وجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان اضافة الصداقة الى الشخص
المعين تصديق بثبوت الصداقة لذلك الشخص والتصديق يستدعي
تصور الطرفين فاذا الوهم مدرك لهذه الصورة لكن قد ثبت ان مدرك
هذه الصورة جسماني فالوهم ايضا جسماني واما ان القوة الشوقية
الاجماعية جسمانية فلم ار لهم على ذلك حجة خاصة واما ان القوة
المحركة جسمانية فلانها عبارة عن امر حاصل في الاعصاب والعضلات
وهو المسمى بالقدرة والمكنة ولا شك في كونها جسمانية هذا مجموع
ما امكن ان يتمسك به من جعل هذه القوى جسمانية والجواب

حسان

عما تمسكوا به اولا ان نقول ان اكثر الناس يزعمون انهم يحكمون لهذه ادراكاتهم
الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم او دماغهم فما يدل على ان
محل هذه الادراكات الكلية هو القلب او الدماغ فان كان لا يلزم ذلك
فكذلك ما ذكرتموه وايضا فالعقلاء ببديهة عقولهم بل الانسان هو المبصر
والسامع والمتكلم حتى ان بعضهم اعتقد ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات دون شي من الاعضا
ثم لما حكم بالعلم ان الاحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون
الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا وتشككوا وتنبه الاكياس منهم للنفس
فعلمنا انه ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهي
حاصل بان للعين اعتبارا في حصول الابصار فاما انها مبصرة او هي آلة
الابصار فذلك غير معلوم بالضرورة والجواب عما تمسكوا به ثانيا
وهو قولهم الافة اذا حلت عضوا اختل ذلك الفعل فنقول من الجائز ان
يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال الى تلك الالات
في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذاتها وبتقرير ذلك سقط الاستدلال
والجواب عما تمسكوا به ثالثا من انه يلزم ان يكون للحيوانات نفوس ناطقة
فنقول واي محال يلزم من ذلك وايضا فلانا نقول بان ادراك الجزئيات يجب ان يكون
بقوة مجردة بل ندعي ان ذلك جائز وغيره جائز وفي الانسان لما عرفنا ان المدرك
للكليات في حقيقة هو المدرك للجزئيات ثم ثبت ان مدرك الكليات مجرد
فلا جرم حكمنا بناء على ذلك ان مدرك الجزئيات مجرد واما في سائر الحيوانات
لم تحصل هذه الحجة فلا جرم بقي الامر مشكوكا فيه والجواب عما تمسكوا به
رابعا من ان النفس كيف تتشكل بشكل الكرة مع انه لا وضع لها ولا
حيز فنقول انكم وان ذكرتم ادراكها للجزئيات ولكنكم لا تنكرون ادراكها
للكليات فاذا ادركت الكرة الكلية فلا بد وان تحصل فيها صورة الكرة
فيعود الاشكال الذي ذكرتموه فان لم يلزم ذلك في كونها مدركة
للكرة الكلية فكذلك لا يلزم في كونها مدركة للكرة الجزئية والجواب

عما تمسكوا به خامسًا من ان المدرك لو كان هو النفس لما اختلف حال ابصار ما
يقرب المرئي وبعده فنقول النفس وان كانت هي المدركة لهذه المحسوسات لكن
ادراكها لها موقوف على الشرايط ومنها كون الالة سليمة والمرئي حاضرًا عند
الالة لا بالقرب القريب منها ولا بالبعد البعيد واذا كان ادراك النفس
للمبصرات موقوفًا على حضورها عند هذه الالات لا جرم اختلف الحال بالغيبة
والحضور والجواب عما تمسكوا به سادسًا من المربع المجنح بالمربعين فنقول
انا قد نتخيل الامور العظيمة فاما ان ينطبع في الروح الخيالي من الصورة
الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه اما ان لا ينطبع في الروح الخيالي او ينطبع
فيه ما لم ينطبع في الروح الخيالي فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا
الانطباع وان انطبع فيه فحينئذ قد انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه
ما يفضل عليه ويكون محل ما يساويه غير محل ما زاد عليه شيا واحدًا
مع انا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين
الخياليتين وان انطبعتا في محل واحد فانه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان
كذلك فلا يلزم من انطباع صورتي المربعين الطرفيين في النفس ان لا يتميز
في الخيال احدهما عن الاخر وعلى الجملة فالانسان ربما طاف العالم وشاهد
البلدان ويكون مع ذلك حافظًا للمجلدات فان كان صورة كل واحد من
تلك الامور مرتسمًا في جزء من الروح الخيالي غير الجزء الذي يرتسم فيه
صورة الشي الاخر فمن المعلوم بالضرورة ان القدر القليل من الروح
الخيالي لا يفي بذلك وان لم يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة
بل يجوز ان يرتسم في المحل الواحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض
متميزًا عن البعض فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس
ان لا يتميز بعضها عن البعض ثم نقول انا اذا تخيلنا مربعًا مجنحًا بمربعين
فلا بد وان نتخيل هذا المربع على هذا الوجه المفروض في هواء وفي
جهة مخصوصة وذلك الهواء وتلك الجهة موجودتان فاذا انطبعت في

النفس صورتا المربعين وكان لاحد المربعين نسبة الى جهة مخصوصة او الى
جانب مخصوص ولم تكن الصورة الاخرى مفروضة الحصول في ذلك الجانب
وتلك الجهة فحينئذ يتميز بهذا السبب احد المربعين عن الاخر واذا احتمل
ذلك سقط الاستدلال والجواب عما تمسكوا به سابعًا وهو قولهم الصور
الخيالية قد تكون اعظم من صورة اخرى خيالية وليس ذلك الا لاختلاف
حال القابل في العظم والصغر فنقول ان كان صغر القابل يقتضي صغر
المقبول فيلزم منه ذلك ان لا ينطبع في الشي الا ما يساويه وذلك يبطل
اصل هذا الكلام واما ان جاز ان ينطبع في الشي اعظم من مقداره
لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول فحينئذ لا يمكن ان يكون التفاوت
في مقادير الصور الخيالية بسبب التفاوت في مقادير قوابلها والجواب عما
تمسكوا به ثامنًا وهو قولهم انه يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في
شبحين جسمين ولا يمكننا ان نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك يقتضي
ان يكون محل الشبحين شيئين جسمانيين فنقول انا يمكننا ان نعقل حصول السواد
والبياض في جسمين ولا يمكننا ان نعقل حصولهما في جسم واحد ثم لا يلزم
ان يكون محل الصورة المعقولة من السواد مغايرًا لمحل الصورة المعقولة
من البياض فكذلك ههنا والجواب عما تمسكوا به تاسعًا من انه لما
كان الخيال جسمانيًا كان الوهم المتعلق به ايضًا جسمانيًا فنقول لما بينا
ان الخيال لا يمكن ان يكون جسمانيًا فكذلك الوهم يجب ان لا يكون جسمانيًا
وكذلك الكلام فيما تمسكوا به عاشرًا فهذا ما عندي في هذا الباب

الباب الخامس في بيان تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وفيه فصول

الفصل الاول في بيان ان النفس الانسانية ليست

بجسم ولا منطبعة في جسم ولنذكر اولا الادلة المشهورة ثم في
اخر الكلام نذكر ما هو الاقوى عندنا الحجة الاولى ان الانسان يمكنه
ادراك الامور الكلية اعني الامور التي لا يمنع نفس تصورها من وقوع

الشركة فيهما وقد ثبت ان له ذاك الاشيا عبارة عن ارتسام صور هاي المدرك
فمحل تلك الصور العقلية ان كان جسما فاما ان يحل من الجسم شيا منقسما او غير
منقسم والقسمان باطلان وبيان انه يمتنع ان يحل من الجسم شيا غير منقسم
لان الشي الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطي والنقطة يمتنع ان تكون
محلا للصور العقلية لوجهين الاول ان النقطة اما ان يكون لها تميز
عن الخط الذي هي نهايته او لا يكون فان لم يكن امتنع حصول المعقولات
فيها وحدها بل كما ان النقطة طرف ذاتي لما هي بالذات نهاية له وكذلك
انما يجوز ان يحل فيها طرف شي حال في ذلك المقدار ويكون كما ان الخط
يقدر بذلك المقدار بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع نهايته واما ان
قيل ان للنقطة تميزا عن ذلك المقدار فهذا محال لانا اذا فرضنا خطين
ملتقيا نهاية نقطتين من جهتين فاما ان يكون المتوسط حاجزا للطرفين
عن التماس فتكون النقطة كلما تنقسم هذا خلف او لا تكون فحينئذ
يتداخل النقط لكن المتوسط قد وضعناها مباينة عن الخطين والمداخل
في المباين مباين فالنقط الثلاثة مباينة عن الخطين فللخطين نقطتان
اخريان والكلام فيهما كالكلام في الاول فيفضي الى ما لا نهاية له من
النقط المتداخلة ومع ذلك فلا يكون للخط المتناهي نقطة هي نهايته
وكل ذلك محال ولقايل ان يقول سلمنا لكم انه ليس للنقطة امتياز عن
المقدار الذي هي نهايته لكن لم قلتم انه لا يحل فيها الا طرف ما يكون حالا
في ذلك المقدار وما البرهان على ذلك فانه ليس ذلك الا اوليات ثم انه لا
منقوض بالالوان فانها لا توجد عندكم الا في السطوح ولا حصول لها
بالفعل في اعماق الاجسام وكذلك النور والضوء لا يوجد ان الا
في السطوح وكذلك المماسة والملاقاة لا تحل الا في النهايات
وكذلك الملاسة والخشونة لا تحل الا في السطوح فبطل قولكم
ان النهايات لا تحل فيها الا نهايات ما هي حالة في المقادير والمعتمد
في ابطال هذا القسم هو ان نقول النقطة مما لا نعقل حصول

المزاج حتى تختلف حال الاستعداد في القابلية وعدم القابلية بل ان كانت
قابلة للصور العقلية وجب ان يكون ذلك القبول حاصلا ابدا ولو كان
القبول حاصلا ابدا لكان المقبول حاصلا لما علمت ان المبادي المفارقة
عامة الفيض فلا يتخصص فيضها الا لاختلاف القوابل فلو كان القابل
تام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع
الاجسام ذوات النفوس تكون عاقلة ولوجب ان يبقى البدن بعد موته
عاقلا ابدا فما محل الصورة العقلية ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم وبيان
ان الصور العقلية يمتنع ان تحل من الجسم شيا منقسما هو ان الجسم منقسم
ابدا والحال في المنقسم منقسم فيلزم ان تكون الصور العقلية منقسمة
ابدا وذلك محال من وجوه الوجه الاول انها لو انقسمت لكان انقسامها اما
الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين ومحال ان يكون الى جزئين متشابهين
اما اولا فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه ما للكل لامتناع
كون الكل مساويا للجزء من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست بالحقيقة
ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذن المخالفة لشي
من العوارض اللازمة مثل المقدار والشكل فلا يكون الصورة المعقولة
المجردة مجردة هذا خلف واما ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون
شرطا لكون الصورة معقولة او لا يكون فان كان شرطا وجب ان يكون
الجزءان مخالفين لوجوب مباينة الشرط والمشروط وايضا فقبل فرض القسمة
فيها وجب الا تكون معقولة لفقدان الشرط وايضا فالشي الذي هذا
حاله وجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم
يكن ذلك الانقسام شرطا فتكون تلك الصورة العقلية عند
فرض الانقسام متشابهة بعوارض غريبة من جمع وتفريق
ويكون في اقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة فان
جزء تلك الصورة مساو لكلها في الماهية ومحل الجزء جزء
المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في بعض محله فيكون حلوله

طول

ابداً

للمعقولات

في كونه لذلك المحل عارضا غريبا والكلام في الصورة المجردة مرّ اخلف فان
قيل اليس ان الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوايد كلية الى
مثل المعنى الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى الذي هو حصة الانسان و
حصة الفرس وهما اعني الحصتين غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية
الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مساوية لحيوانية الانسان بشرط
التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد رأينا انقسام الاجزاء
العقلية الى اجزاء متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات مقادير
جزئية واشكال جزئية فنقول هذا جائز ولكن يكون فيه الحاق كلي
بكلي مثلا الحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان ويكون
الانسان الحاصل من اجتماعهما مخالفا لما هما هما فلو كان اجزاء الصورة
العقلية كذلك لزم ان يكون كلية تلك الصور مخالفة لكل واحد
من اجزايه فيكون الانقسام حينئذ الى جزئين مختلفين والا امتنع
ان يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان
قسمة الكلي الى الجزئيات المتخالفة بالنوع وقسمة الصور العقلية
قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر ولقائل ان يقول حاصل ما ذكرتموه
انه لو انقسمت الصورة [العقلية] الى جزئين متشابهين فحينئذ يكون الجزء مخالفا
للكل في الشكل ومقدار المحل وذلك محال فنقول ان كان هذا صحيحا
وجب ان تقولوا عليه في الابتداء وتقولوا لو حلت الصورة العقلية
في الجسم لحصل لها مقدار معين وشكل معين وذلك محال واذا كان هذا
القدر كافيا وقع سائر ما ذكرتموه من التطويلات حشوا وضايعا
ثم انا سنبين بعون الله ضعف هذه الطريقة واما انه يمتنع انقسام
هذه الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة
الماهية لكانت تلك الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن
الاجزاء المفترضة في الصورة العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن
فرضها في الجسم والاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم

والا لمعنى

المعاني ح

الكلام ح

سبب كلامه ح

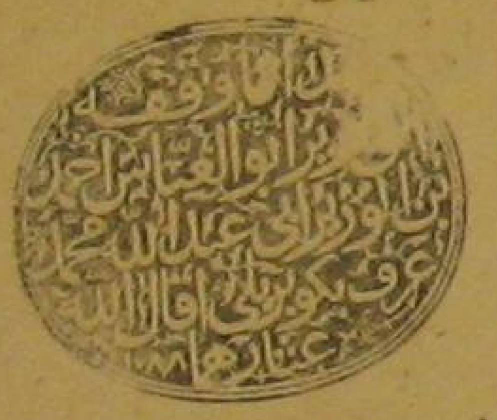
ان يكون الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول لتلك الصورة غير متناهية
وهو محال وايضا فلان كل كثرة فان الواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء
غير متناهية لكان لكل واحد من تلك الاجزاء ماهية بسيطة فلا يكون ذلك
الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية وايضا فيتعذر
ان يكون الصورة العقلية مركبة من مقومات غير متناهية ولكل واحد
منها محل من الجسم غير ما حل فيه الاخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية
بالفعل وذلك ايضا محال [وايضا] اذا فرضنا قسمة فوقع الفصل من جانب والجنس
من جانب ثم اذا غيرنا القسمة لم يخل اما ان يقع في كل جانب نصف جنس
ونصف فصل فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد ابطلناه او
يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم ان يكون
فرضنا الوهمي موجبا تغير مكان اجزاء الصور العقلية ويكون محالها
ومواضعها بحسب ارادات المريدين وعلى انا اذا اوقعنا قسمة في قسم على
هذا الوجه + لزم المحال الوجه الثاني في بيان امتناع القسمة على
الصور العقلية ان نقول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة
لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابل للقسمة يجب
ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا تبقى مع الانقسام
فانها اذا انقسمت حصلت خمستان والعشرة من حيث هي عشرة صورة
واحدة وحقيقة متحدة غير قابلة للقسمة وانما اثبتنا ذلك لان تعقل العلم
المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان انقسم فاما ان يكون اجزاؤه علوما
او لا يكون فان لم يكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك
الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فان تلك الاجزاء اذا
اجتمعت وهي في انفسها ليست علوما فان لم يحصل لها هيئة زايدة بسبب
الاجتماع وجب ان لا يكون المجموع ايضا علما وان حصلت هيئة زايدة
على الاجتماع فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها لو كانت جسمانية
لكانت منقسمة واما ان كان اجزاء العلوم علوما فلها متعلق فلا

وتعلق العلم ح

يخلو اما ان يكون متعلق كل واحد من تلك الاجزا كل ذلك المعلوم او اجزاءه
فان كان كله لزم ان يكون جزء الشي مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك
محال وان كان بعضه ذلك المعلوم فقد بينا ان الحقايق لا بعض ولا جزء لها
ولقايل ان يقول العشرية نسبة متحدة حاصلة للمجموع المتالف من تلك
الاحاد فمحل تلك النسبة امور متكثرة فاذا لم يجب انقسام العشرية
بسبب انقسام محلها فكيف يلزم انقسام العلم بالعشرية بسبب انقسام
ذلك المحل بالجملة فان كانت العشرية قابلة للقسمة جاز ان ينقسم
العلم ويكون جزء العلم متعلقا بجزء العشرية وان كانت العشرية غير
قابلة للقسمة مع ان محلها متكثر فحينيذ لا يلزم من انقسام المحل انقسام
الحال وذلك يقدح في اصل الحجة الوجه الثالث ان يفرض الكلام في الامور
التي يستحيل عقلا عليها القسمة مثل الباري سبحانه وتعالى والوحدة
وايضا مثل البسايط التي يتالف عنها المركبات فان الحقايق اذا كانت
مركبة فلا بد فيها من البسايط ضرورة ان كل كثرة فالواحد فيها موجود
وحينيذ نقول العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان يكون كل واحد من
اجزايه علما او لا يكون ونذكر التقسيم بتمامه ومثلوا الوحدة اخس الوجوه
الثلاثة والاعتراضات الواقعة على هذه الحجة امور احدها ان النقطة اربعه
حلت من الجسم شيا منقسما او شيا غير منقسم فان حلت شيا منقسما
مع انها غير منقسمة فجوزوا حلول العلم الذي لا ينقسم في الجسم مع
انه لا ينقسم بانقسامه وان حلت شيا غير منقسم وقد ذكرتم ان الشي
الذي لا ينقسم من الجسم هو النقطة فتكون النقطة حالة في النقطة
هذا خلف وعلى ان الكلام في النقطة الاولى كالكلام في النقطة
الثانية وايضا فالنقض بالوحدة وارد فانها مع كونها من بعد الاشيا
من قبول الكثرة حالة في الجسم وكذلك الاضافة حالة في الجسم
مع انها غير قابلة للانقسام فانه لا يعقل للابوة نصف وثلث وربع
وكذلك القوة الوهمية المدركة لعداوة الذيب الغير الجسمانية

مع امتناع ورود القسمة على مدركة العداوة اذ يمتنع ان يكون للعداوة
والصداقة اجزا وابعاض وثانيها ان نقول العلم متى يجب ان ينقسم بانقسام
محله اعند ما يكون محله منقسما بالقوة او عند ما يكون منقسما بالفعل الاول
مسلم والثاني ممنوع وعندنا الجزء الذي هو محل العلم بسيط غير منقسم
بالفعل فلا يلزم ان يكون العلم منقسما بل متى انقسم ذلك الجزء بالفعل
فانه يلزم انقسام العلم القايم به لكن العلم لما لم يكن محتملا للانقسام
لا جرم بطل العلم وانعدم والجواب اما النقطة فالجزم لمن احتج بهذه
الحجة ان يمنع كونها امرا وجوديا في الخارج على ما مضى وان كان ذلك
في غاية البعد واما اذا سلمنا كونها امرا وجوديا فرقنا بان قلنا النقطة
غير سارية في الجسم لانك متى فرضت قسمة في الجسم لم يفرض في اجزا
الجسم اجزاء من النقطة واما العلم فقد بينا ان حقيقته ليست مجرد
اضافة بل انما يتم بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم
فيكون العلم صفة حقيقية ولا بد وان يكون لها محل معين ممتاز عن
غيره فيكون ساريا فيه ولكن لقايل ان يقول اذا عقل اختصاص
العرض بمحله بحيث لا يكون ساريا فيه فليعقل ان يختص العلم به لا على
وجه السريان سوا كان العلم وصفا حقيقيا او حالة اضافية واما الوحدة
فغير لازمة لان الوحدة الاتصالية وان كانت منافية للكثرة بالفعل
ولكنها لا تنافي الكثرة بالفرض اما الصور العقلية فهي لا تحمل الكثرة
الخارجية والوهمية ايضا لما بينا ان تلك الاجزا يمتنع ان تكون مختلفة
بالماهية فهي اذا متساوية في الماهية فاذا خالفتها للمجموع
اما ان يكون بالشكل والمقدار فتكون الصورة العقلية ذات
شكل ومقدار وهذا خلف واما القسمة الوهمية في الوحدة الاتصالية
فهي توجب انقسامها الى جزءين متشابهين ويكون كل واحد
منهما مخالفا للمجموع بسبب الشكل والمقدار فيكون الوحدة ذ
الاتصالية ذات مقدار وذلك ليس بمحال فظهر الفرق واما الاضافة

واضا
محاله
الوجه



فالاكثرون يمنعون كونها امرا وجوديا ومن سلم ذلك فرق بينها وبين
الصورة العقلية بكونها عرضا غير سار واما المعاني الوهمية فعند قوم
المدرك لها هو النفس ومن لم يقل بذلك زعم انها معان غير مجردة
فانها عارضة لشخص معين وذلك ادراك جزئي ولتبين كلا منا فيه
انما كلامنا في معنى مجرد عن المادة وقولهم الجسم منقسم بالقوة فلا
يجب ان ينقسم الصور العقلية بالفعل فنقول الجسم عند وحدته يعرض
الاجزاء بحسب الاشارة وحينئذ يعرض فيها اجزاء من الصور العقلية بالعقل ح
وقد ثبت ان هذا القدر يلزم منه المحال الحجة الثانية وهي حجة عول
الشيخ عليها في كتاب المباحثات وزعم ان اجل ما عنده في هذا الباب
هذه الحجة ثم ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب
عنها الا ان الاسولة والاجوبة كانت متفرقة وانا رتبتها واوردتها
على الترتيب الجيد فنقول انه يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل
ذاتا فله ماهية تلك الذات فاذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو اما ان
يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا
واما ان يكون لاجل ان نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول محال لانه يفضي
الى الجمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان
قائما بذاته فاذا القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني
فانه غير قائم بنفسه فاذا القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني
الاعتراض من وجوه الاول لا نسلم انا نعقل ذواتنا ولم لا
يجوز ان يكون ادراكنا لذواتنا نوعا آخر من الادراك العقل
مخالفا للتعقل بيانه ان التعقل هو ان يحصل للعاقل ماهية المعقول
فلا يمكننا ان نعرف كوننا عاقلين لذواتنا الا اذا عرفنا ان ذواتنا
حاصلة لذواتنا فان امكننا ان نبين ان لنا حقيقة ذواتنا من
دون وساطة التعقل فما الحاجة الى ان نقول انا نعقل ذواتنا
ونتوصل منه الى ان لنا حقيقة ذواتنا وان لم يكن ذلك ممكنا لم يمكن

بيان كوننا عاقلين لذواتنا الا ببيان حصول حقيقة ذواتنا ولا يمكن
بيان ذلك الا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا فيلزم منه الدور فقال المجيب
ليس يتعلق الكلام بالتعقل والشعور بل بالادراك فانه ثبت ان الادراك
عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك وهذا القدر يكفي في تصحيح هذه
الحجة قال السائل في تقرير سؤاله الاول لم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذاتنا
لا يقتضي ان يكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو اثر ما حصل لنا من ذاتنا
فلا يكون ذلك الاثر هو بعينه حقيقة الذات فعلى هذا يكون لنا
حقيقة منها يحصل لنا اثر فنشعر بذلك الاثر ولا يكون ذلك الاثر هو
الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين قال المجيب هو سبق في
الادراك ليس الا تحقق حقيقة الشي يقول السائل انه يحصل لنا منه
اثر فنشعر بذلك الاثر اما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغايرا
لذلك الاثر تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقوله فنشعر بذلك
الاثر لا معنى له بل هو قول او اسم مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان
الشعور شيئا يتبعه فاما ان يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية
الشي او حصول ماهية غيره لكن اما ان كان غيره فيكون الشعور هو
تحصيل ما ليس ماهية الشي ومعناه وان كان هو هو فيكون ماهية
الذات تحتاج في ان يحصل لها ماهية الذات الى ذلك الاثر فلا يكون
تلك الماهية متاثرة بل منكوتة هذا خلف وان كانت ماهية الذات
تحصل ثانيا بحال اخرى من التجريد او نزع بعض ما يقارنها من العوارض
فيكون المعقول هو ذلك المجرد المتجرد وكلامنا فيما اذا كان المعقول
هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين الاعتراض الثاني سلمنا انا نعقل
ذواتنا ولكن لم قلتم بان كل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات وان كان الامر كذلك
لكنا اذا عقلنا الاله او العقول الفعالة وجب ان يحصل لنا حقايقهما
قال المجيب الحاصل فينا من العقل الآن امكننا ان نعقله هو العقل الفعال
من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لان اخر منها حال ليس

الجوهر كون

الشي ح

العقل ح

الا خر تلك الحال والمعقول من حقيقتك لا تفارق حقيقتك في النوع والماهية
ولا تفارقها بالعوارض اصلا فلا تفارقه بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما
كان هو هو بالنوع واما العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى
وليس هو هو في الشخص قال السايل ماذا ان تمّ في عقلنا صورة مساوية
لماهية الاله فيكون ماهية الاله تعالى مقولة على كثيرين بالعرض
وهو محال قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك الماهية غير مقولة
على كثيرين في الخارج فاما على كثيرين في الذهن فلم يقم البرهان على
بطلانه الاعتراض الثالث سلمنا ان من عقل ذاته فانه يحصل له
ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان تحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر
قوتي الوهمية بها كما ان القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا
لا تكون القوة العاقلة مفارقة لذاتها قايمة بذاتها بل للقوة الوهمية
كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مفارقة بذاتها بل للقوة العاقلة
قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن المشعور
بها هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك تشعر انك انما تشعر بنفسك
وانك انت الشاعر بنفسك وايضا ان كان الشاعر بنفسك قوة
اخرى فهي اما قايمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك
ثابتة لنفسك وهو المطلوب وان كانت غير قايمة بنفسك بل بجسم فنفسك
اما ان تكون قايمة بذلك الجسم او لا تكون فان لم يكن وجب ان لا يكون
هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بل لخصوصيتهما
بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما يحس بيدك ورجلك وان كانت
نفسك قايمة بذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة
الشاعرة فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما فلا يكون
النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لان ماهية القوة والنفس معا لغيرهما
وهو ذلك الجسم قال السايل تقريرا لهذا المقام لم لا يكون ادراكي
لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته الى ذاتي كنسبة المراة الى البصر قال

موجودين
فيكون الجسم
تجوز ان

مصورتين — صورة — الى ان يصور

المجيب الذي تتوسطه فيه المراة ان سلم انه مصور في المراة فيحتاج مرة ثانية
ان يتصور في الحدقة فكذلك ههنا لا بد وان ينطبع صورة ذاتنا مرة ذلك الشي
تلك مرة اخرى في ذاتنا الاعتراض الرابع لم لا يجوز ان يكون ادراكي
لذاتي لحصول صورة اخرى في ذاتي بيانه اني حال ما اعقل نفسي بدوام ان
لا اعقل نفسي وهو محال لان العاقل للشيء عاقل بالقوة العرضية من
الفعل لكونه عاقلا وفي حينه كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي
في ذلك الوقت وحينئذ لا يخلو اما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسي
ومن غيري صورتان او صورة واحدة فان كانت واحدة فحينئذ انا غيري
وغيري انا اذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها اعراض
ومرة اخرى يكتنفها اعراض غيرها وان كان الحاصل صورتين فهو المطلوب
قال المجيب انت اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت
انسانية غيرك فقد اضفت الى ذاتك شيئا اخر قرنته فلا تكرار لانسانية
فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم انه فرق بين النفس المطلقة
المعتبرة بذاتها وبين النفس من حيث انها كلية اي مشترك فيها
بين الكثيرين فان الاول جزء نفسي لان النفس جزء نفسي واما النفس
العامة فهي النفس مع قيد العموم فلا يكون جزء نفسي الاعتراض الخامس
قالوا القسم الذي اخرجتموه ايضا باطل بيانه انا اذا قلنا موجود لذاته
يفهم منه معان ثلاثة احدها ان ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره الثاني
ان ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان
باطلان لا يقتضيان كون الشيء مدركا لان المدركية امر ثبوتي وهو
عبارة عن حصول المعلوم للعالم والمفهومان المذكوران سلبيان
والثالث ان ذاته شيء مضاف الى ذاته وذلك محال لان الاضافة
تقتضي الاثنينية والوحدة تنافيها ولا يقال بان المضاف والمضاف
اليه اعم مما اذا كان كل واحد هو الاخر او غيره ولا يمكن نفي العام
الا بنفي الخاص فانا نمنعه مغالطة لفظية وهي مثلها اذا قيل المؤثر

٢٩٥
بعضها

يعود

يستدعي اثرا وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة
ان يكون الشي مؤثرا في نفسه فكما ان ذلك باطل فكذلك ما ههنا قال المجيب حقيقة
الذات غير وتعينها غير والجملة التي من الاول والتعين شي اخر وهذا الاختلاف
سوا كان التعين من لوازم الماهية كما في الاله تعالى والعقول الفعالة كما صح
او لا يكون كذلك في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر
من الغيرية يكفي في صحة الاضافة ولهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتي
وذاتك نتصف ذاتك الى ذاتك الاعتراض السادس المعارضة بادراك
ساير الحيوانات انفسها مع ان انفسها غير مجردة ولا يلتفت الى قول من ينكر
ادراكها لذواتها لانها تطلب الملايم وتهرب عن المنافر وليس طلبها
لمطلق الملايم والا لكان طلبها لما يلايم غيرها كطلبها لما يلايمها ولانها
لو كانت طالبة للملايم المطلق لكانت مدركة للملايم من حيث هو ملايم
وذلك كلي فتكون البهيمة مدركة للكليات والحيوان غير مدرك
للكلي فاذا البهيمة تطلب ما يلايمها وادراكها لما يلايمها يتضمن ادراكها
لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يتضمن العلم بكلا
المضافين قال المجيب ان نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس
الحيوانات الاخر لا تشعر ذاتها بذاتها بل بما وضعها في الات او وضعها
كما انها تشعر باشيا اخر بحواسها واوهامها في الات تلك الحواس والاوهام هي صح
فالشي الذي يدرك المعنى الجزئي لا بحس وله علاقة بالمحسوس هو الذي صح
الوهم في الحيوانات وهو الذي يدرك به انفس الحيوانات ذواتها وانما
لكون ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في الة ذواتها التي هي
القلب بل في الة الوهم بالوهم كما انها تدرك بالوهم والة الة معاني
اخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في الة وانما هي القلب ومرة
في الة وهمها وهي مدركة من حيث هي في الة الوهم قال السائل هذا
البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات قال المجيب
لان كلي القوة المدركة للكليات تدرك القوة المدركة للكليات مدرك صح

فاذا القوة المدركة للكليات يمكنها ان تدرك ماهية ذاتها مجردة
الوجه صح عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا بذواتنا الجزئية المخلوطة بغيرها
شعرنا بواحد مركب من امور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز
عينه عينها صح عن الاخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا والامور المخالطة لها وعوض
ان تتمثل فينا حقيقة ذاتنا سائر الامور غائبة فاذا ادراك الحيوانات
لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق قال السائل ليس اذا امكننا
ان نميز ذاتنا عما عداها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج فيصح
هذا التفصيل هو شي نفعله ونفرضه في اذهاننا وان كان ما عليه الوجود
الخارجي بخلاف ذلك وايضا فماذا تعنون من الحجة عن عنصر ما اذا ادركنا
ظ ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة ولذلك فانا لما طالبناكم في اول الاعتراض
ببيان كوننا عاقلين لانفسنا قلتم هذا الكلام لا يتعلق بالجهل بل الادراك
كيف كان فكيف رجعتم الان عنه ذلك الحجة التحقيق ان كل ما يدرك
شيا فله ذلك المدرك كليا كان او جزئيا والحمار اذا ادرك ذاته
المخلوطة فاذا على كل الاحوال الحمار مدرك لذاته موجودة له وليس ذلك
ايضا صح الا مرة واحدة فذاته مجردة له وهما يبطل قولكم ان المدرك لذات الحمار
وهمه ان تقول المدرك لذات الحمار لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت
في الخارج صح تلك القوة في الحمار فذات الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر
هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلناه اولا وايضا
وان سلمنا ان الحمار يدرك ذاته لا بذاته لكن بجزء من ذاته فذلك الجزء
ايضا له صورة ذاته من ذلك مجرد وايضا فلماذا حصلت نفس الحمار في الة
قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان يكون الة الوهم حسية
وتلك النفس حية بها واجابوا عن هذا الاعتراض بان قالوا حصول تلك الصورة
في الوهم يشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس فحصولها في النما
تشبه صح الخاصة حصول الخضرة الاصلية من الطبيعية وفي كتاب المباحثات
اجوبة عن الاسولة المذكورة لطمانية غير مفيدة فتركناها فمن شاء ما

فليطالع ذلك الكتاب لنحو هذه الكلمات متفرقة في مواضع شتى واعلم
ان لنا على هذه الحجة اعتراضات اخر قادحة لكنا نعلم ان من احاط بما
كتبناه في باب العلم والمعلوم سهل عليه ايرادها فلذلك لم
نوردها الحجة الثالثة قالوا القوة العاقلة تقوى على غير متناهية ولا
شيء من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة
بجسمانية بيان الصغرى انها تقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها
مع انها احد الانواع المدركة للقوة الناطقة بيان الكبرى قد سبق
بيانه واعلم انا في اثبات ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير
متناهية نحتاج الى ان نبين ان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام فتعود
النقوض الموردة على الحجة الاولى من النقض بالنقطة والوحدة
ومدركات الوهم والاضافة وساير الاسولة التي اوردناها ثم على
هذه الحجة اسولة زايدة بعضها وهي هذه اولها لا نسلم ان القوة الناطقة
تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة الا انها تنتهي الى حد الا وتقوى
بعد ذلك على ادراك شيء اخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على
ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى
حد الا وهو يقبل بعد ذلك تقسيما اخر وان كان يستحيل ان يحصل
فيه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا وبالجملة فالحال
في فاعلية هذه القوة كالحال في منفعلية الجسم عن الانقسام الثاني
سلمنا انها قوية على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انه يلزم من
ذلك كونها قوية على افعال غير متناهية وبيانه ان الادراك
ليس فعلا بل هو انفعال لانه لا معنى للادراك الا تمثل الصور المعقولة
في النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالا وانتم تجوزون ان يكون
الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية والدليل عليه انكم
تثبتون هيولى ازلية ولا محالة قد توارد عليها صور غير متناهية
فقد حصلت فيها انفعالات غير متناهية الثالث النقض بالنفوس

الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان افعالها وهي الحركات الدورية
غير متناهية والجواب اما الاول فلا نسلم ان القوة الناطقة لا
تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر وقد قام البرهان على ان
القوى الجسمانية لا يمكن ان تكون كذلك فقد حصل الغرض ولقايل
ان يقول القوة الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت لا تبقى لها امكان
الوجود بعد ذلك بل تصير ممتنعة الوجود او لا تنتهي الى هذه الحالة البتة
والاول باطل لان الممكن لذاته لا ينقلب ممتنعا لذاته واما الثاني فنقول
اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنها امكان
الوجود فهي اذا ابدا في ذاته ممكنة الوجود فاذا لا ينتهي الا استحالة
في بقايها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت موثرة فاذا لا استحالة
في بقايها على نعت المؤثرية ابدا وح يبطل اصل هذه الحجة واما
السؤال الثاني فالجواب عنه ان نقول هب ان الادراك نفس الانفعال
ولكن فعل النفس في تركيب المفردات وتحليلها فعل وذلك كاف
لبناء الغرض عليه ولقايل ان يقول الستم حيث ما حاولتم الدلالة على
الفرق بين الحس المشترك وبين القوة المفكرة قلتم الحس المشترك
ليس له تصرف والقوة المفكرة لها تصرف والقوة الواحدة لا تكون
مبدا لامرين لان البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واذا كان كذلك
فكيف يمكنكم ان تثبتوا للنفس قوة على الفعل الذي هو التركيب
والتحليل بعد ان اثبتم لها قوة على الانفعال وهو قبول الصور مع ان
عندكم النفس شيء بسيط والبسيط لا يكون مبدا الا لاثر واحد واما
السؤال الثالث وهو النقض بالنفوس الفلكية فالجواب عنه ان النفس
الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة بالتحريك بل
هي واسطة بين العقل وبين تلك الافعال وهي في ذاتها وان كانت
متناهية القوة الا انها يفيض عليها من انوار العقل ما صارت غير
متناهية القوة ولقايل ان يقول انا قد بينا في باب تناهي القوى

الجسمانية ضعف هذا الجواب ولكنا نسلم في هذا الموضع صحة هذا
الجواب ونقول إذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة
جسمانية لكنه بما يفيض عليها من نور العقل الفعال تكون قوية على
الأفعال الغير المتناهية الحجة الرابعة لو كانت القوة العاقلة
منطبعة في جسم مثل قلب أو دماغ لكانت إما أن تعقل دائما ذلك
الجسم أو لا تعقله البتة أو تعقله في وقت دون وقت والأقسام الثلاثة
باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل وبيان ذلك هو أن
تعقل القوة العاقلة لذلك الجسم إما أن تكون لأجل أن تلك الآلة
حاضرة عند القوة العاقلة أو لأجل أن صورة أخرى من تلك الآلة
تحصل للقوة العاقلة فإن كان الأول فالقوة العاقلة إن أمكنها إدراك
تلك الآلة وجب أن تدركها لما نفس مقارنتها للقوة العاقلة فما دامت
الآلة مقارنة للقوة العاقلة وجب أن تعقلها القوة العاقلة دائمة
الإدراك لتلك الآلة وإن امتنع على القوة العاقلة إدراك تلك
الآلة وجب أن لا تدركها أبدا مقام أنه لو كان تعقل القوة العاقلة
لتلك الآلة لأجل نفس مقارنة تلك الآلة لتلك القوة لوجب أن
تعقلها دائما أو لا تعقلها أبدا وكلا القسمين باطل وأما إن كان
تعقل تلك القوة العاقلة لتلك الآلة لأجل حصول صورة أخرى منها في
القوة العاقلة فالقوة العاقلة إن كانت في تلك الآلة والصورة
الثانية في القوة العاقلة فتكون الصورة الثانية للآلة حالة أيضا
في الآلة لأن الحال في الحال في الشيء فيلزم منه الجمع بين المثلين وهذا
خلف وإن لم تكن القوة العاقلة في تلك الآلة بل هي مجردة عن
الأجسام فذلك هو المطلوب ولقائل أن يقول إنا قد بينا أنه ليس
إدراك الشيء للشيء عبارة عن حصول المعقول للعاقل بل الإدراك
والعلم والشعور حالة إضافية ومتى قد يحتاج إلى حصول صورة
المعلوم في العالم وقد لا يحتاج ولكن العلم في جميع الأحوال ليس

حاصل في
حال في الشيء

الأمور الإضافية وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة حالة
في جسم فمتى حصل بينها وبين ذلك الجسم تلك الإضافة المخصوصة حصل
الإدراك وإلا فلا وأيضا فهذه الحجة تقتضي أن يكون جميع لوازم النفس
معقولة لها دائما لأنها لو عقلت شيئا من لوازمها في حال دون حال لكان
تعقلها لذلك اللازم ليس نفس حضور ذلك اللازم عندها وإلا
لكان ذلك اللازم أبدا معقولا كما أنه أبدا موجود بل يكون تعقل
النفس لذلك اللازم لأجل حصول صورة مساوية للازم النفس في النفس
ويلزم منه الجمع بين المثلين فظهر أن هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة
بجميع لوازمها أبدا وأيضا تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت
تلك العوارض حاصلة وإلا لكان علمها بذلك العارض لأجل صورة
مساوية لعارضها فيها فحينئذ يجتمع فيها ذلك العارض وصورته
فيلزم جمع المثلين فظهر أن هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة
بلوازمها ما دامت النفس موجودة وكونها عالمة بعوارضها ما دامت
تلك العوارض موجودة ولو كان كذلك لم يكن شيء من مطلوبات
النفس مطلوبة بالبرهان ولما لم يكن كذلك كذلك بطلت هذه الحجة
وأيضا فالمثلان إنما استحال اجتماعهما لأنه لا يتميز أحدهما عن الآخر
بشيء من الأوصاف وحينئذ ترتفع المغايرة بينهما ويحصل الاتحاد بينهما
فلما كان الاتحاد محالا لا جرم استحال الجمع بين المثلين وإذا عرفت
ذلك فنقول إن القوة الناطقة إذا عرفت التماثل وقت فلا بد وأن
يكون ذلك لأجل حصول صورة مساوية لما فيها ثم إن القوة الناطقة
إذا كانت في الجسم فهناك قد اجتمع في ذلك الجسم صورتان ولكن
اختص كل واحد منهما بوصف تمتاز به عن الآخر لأن أحد المثلين محل
القوة الناطقة والثاني حال فيها فيبقى الامتياز ولا يلزم المحال وهذا
شك يكثر حله الحجة الخامسة أن النفس الإنسانية يمكنها أن
تدرك الإنسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الأشخاص الإنسانية

لا علمه في جزئية الجسمية

كليهما ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين
والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال
المختلفة فظاهر ان هذه الصور العقلية المجردة امر موجود وقد ثبت ان المجردات
والكليات لا وجود لها في الخارج فاذا لها وجود في الذهن فمحلها اما ان يكون
جسما او لا يكون والاول محال والا لكان له حجم معين ووضع معين ومقدار
معين وشكل معين بسبب ان محله كذلك وحينئذ تخرج تلك الصورة
عن ان تكون مجردة وكل ذلك محال فاذا محل الصورة ليس جسما فهو اذا
جوهر مجرد ولقائل ان يقول الصورة الكلية المعقولة من الانسان هل لها
وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون
مجردا وان كان لها وجود فلا محالة تكون هي صورة شخصية حالة في
نفس انسانية شخصية لاستحالة ان توجد المطلقات في الاعيان وهي
من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين
الاشخاص اما اولا فلان الشيء الشخصي لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا
فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها
فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالغير
فان قالوا ليس المعني بكون تلك الصورة كلية انها صورة مشترك فيها
كثيرون فان ذلك محال بل المعني بكونها كلية ان اي شخص من الاشخاص
الانسانية سبق الى النفس كان يحصل في النفس ذلك التاثير ولو كان
السابق الى النفس الانسانية هو الفرس لما كان زائرة فيما ذلك الاثر
بل اثر اخر فيقول اذا كان المعني بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز
ان تحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني اعني ان يرتسم
في القلب من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك
الانسان اي انسان شئت لكانت الصورة الحاصلة منه تلك الصورة
فان قالوا ان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم
مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية قلنا وكذلك

الصورة الحاصلة في النفس تكون صورة شخصية ويكون عرضا قائما بمحل معين
وكل ذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها
في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض ما نعا من كونها كلية فكذلك
ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الوحدة الشخصية والعرضية
وجب ان تكون ما نعا من كونها كلية وان امكن ان توجد الصورة القائمة
بالنفس باعتبار اخر حتى يصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها
وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية ما نعا من كون الصورة كلية جاز
ايضا ان توجد الصورة القائمة بالقلب او بالدماغ باعتبار يكون هي بذلك
الاعتبار كلية وان كان اعتبار تقدرها وتشكلها بمقدار محلها وشكل
محلها ما نعا من كونها كلية وبالجملة فالصورة سواء كانت في النفس
او في الجسم فهي لا تكون مشتركا فيها من كل الوجوه فان وحدتها الشخصية
يمنع من هذه الشركة فاذا جاز ان تكون وحدتها ما نعة من هذه الشركة
ثم يمنع من هذه الشركة فاذا جاز ان يكون وحدتها ثم انها تكون مشتركا
فيها باعتبار اخر جاز ان يكون هذه الصورة عند قيامها بالجسم وان كان
تقدرها وتشكلها بمقدار الجسم وتشكله ما نعا من هذه الشركة
لكنها باعتبار اخر يكون مشتركا فيها ومن هذا الاعتبار المذكور ومن هذا
الشك يمكن ان يحصل له جواب الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة
جسمانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في زمان
الشيخوخة دائما فهي غير جسمانية وتصحيح نقيض التالي بقياس من الشكل
الثالث ممكن اكل ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كلما به
يعقل الشيخ فانه يكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل
عند الشيخوخة واعلم انه ليس من الواجب في صحة ما قلنا ان لا يكون
عقل شيخ يكل بل اذا كان عقل ما لم يكل في الشيخوخة وان كان سائر
العقول يكل فالمطلوب قد صح فانه ان كانت النفس محتاجة في ذاتها
الى البدن كان اختلال البدن موجبا لاختلال النفس لا محالة فحينئذ

كالاشياء

يستحيل ان يختل البدن وتكون النفس سليمة اما اذا كانت النفس غنية
في ذاتها عن البدن لا يلزم ان لا يختل افعال النفس عند اختلال البدن
بل قد يجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقها عن سائر افعالها عن اختلال ع
وذلك مثل ما يعرض للفارس الراكب فرسا ردي الحركات فانه يصير
اشتغاله بمراعاة مركبه مانعا له من افعاله الخاصة به وليس صدور ذلك
عنه بشركة الفرس ويجوز ان يكون الفعل الذي ليس بالشركة موقوفا
على الفعل الذي بالشركة مثل انه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في اول
الامر الى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفا سنذكره فاذا اعيق عن استعمال
التخيلات لافة في اعضاء التخيل كان ذلك العوق عن فعلها فالشيخ اذا اعرض العاقلة ع
له الانصراف عن المعقولات فالسبب فيه افة قد تشغل عن افعاله الخاصة
او عرض له افة ربما احتاج اليه في الابتدا لا لان جوهر نفسه ضعيفة في شي ع
فان الشيخ لو اعطي عينا كعين الشاب في المزاج لكان حسه مثل حس
الشاب بل الشيخوخة ضعف في الالات البدنية تشبه حال السكر والاغماء
فان قيل الشيخ لعله انما يمكنه ان يستمر في افعال عقله على الصحة لان
عقله يتم بعضو من البدن يتاخر عنه الفساد والاستحالة وان ظهرت
الافة في سائر القوى والافعال فنقول الاعضاء الطرفية انما يلحقها الضعف
والفساد لضعف يسبق الى المبادي ولو كانت المبادي صحيحة لا تحفظت
الاطراف ولم تسقط قواها فكان الحال فيها كالحال في الشباب فيظهر
من هذا انه لا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحية او
القريبة من الصحة وكذلك يتغير في نبضه وبوله وافعال دماغه تفاوتا
عظيما فان قيل ان بعض الامزجة اوفق لبعض القوى فلعل مزاج المشايخ
اوفق للقوة العقلية فلهذا تقوى فيه هذه القوة فنقول مزاج المشايخ
اما برد ويبس واما ضعف وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يكون
لصاحبه مزية استعداد وايضا فليس كل شيخ متوافق من الشباب
وليس الدليل مبنيا على ان الغالب في المشايخ كمال العقل بل على انه

لو كانت القوة العقلية بالبدن لاستحال ان لا يضعف عند ضعف البدن
وقد يوجد واحد ليس كذلك فالغرض مسلوب على ان ضعف البنية ليس يكون
ملايما لما يقوم بالبنية بل لعله يلايم ما لا يقوم بالبنية فان قيل الشيخ تخيله
وتذكره وحفظه ليس بجودة حال عقله مع ان هذه القوى جسمانية فنقول محفوظة ع
ليس الامر كذلك فاما ذكره للامور الماضية التي هو في ذكرها مثل
الشاب فانما يكون كذلك لان تكرر مذكوراته على وهمه وهو شيخ
اكثر من تكررها عليه وهو شاب فيكون السبب المذكر للحفظ اقوى
فيه من الشاب واما حفظه الاشيا التي يحفظ عند الشيخوخة فهو
ضعيف فالشيخ لا في حفظه لصور المحسوسات ولا في حفظه لمعانيها
كالشاب وان شئت ان تعلم ذلك فحفظه الشيخ الذي يحفظه عند شيخوخته
بحفظه عند ما كان صبيا او شابا فانك تجده لا محالة لا يحفظ له الشي لا بعادة ولا صورته
ولا عدة ولا مرة كما كان يحفظ له قبل ذلك ويحرز ذكره كما كان اضعف
ايضا الا فيما للعقل سبيل الى المعونة فيه واما الامور المحفوظة قديما
فانما يساوي الشيخ الشاب في حفظها لانه يتساوى فيها السبب المحفظ
عددا او مع ذلك فان المرتسم من ذلك في حفظ الشباب اوضح واصفى
واشد استصحابا للاحوال المضيفة به والمرتسم في حفظ الشيخ اطمس
وادرس واخفى لمعانا وظهورا فان قيل الشيخ ليس انما يوجد سليم
العقل بحسب الامور العقلية الكلية بل هو انقب رايا واصح مشورة
من الشاب في الامور الجزئية الخيالية وانت لا تقول ان خياله اسلم من
خيال الشاب او مثله فنقول ان ذلك لشيئين احدهما ان الآلة اكثر
والثاني انه يستعين بما هو مساو لمثله من الشاب او اقوى بسبب
قلة المنازعات فاما ان الآلة اكثر فهو ان الامثلة الجزئية عنده اكثر
لان تجاربه اوفر ثم انه ليس يتصرف فيها بالخيال والقوى الوهمية
فقط بل يرجع فيها الى العقل فيستعين به في طرق القسمة للاشياء
الواقعة الممكنة وطرق الاعتبار الاوائل فان قيل لم لا يجوز ان يقال

واعلم ان الاكمل هو للكل اذا كان الى الكمال عينا من يقول بالقوى صح منه

ان الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دربة ومهارة الالة وان ضعفت
الالة الا ان كثرة دربته يتدارك ما فات بسبب نقصان الالة ولهذا فان
الشيخ المتدرب اقوى في صناعاته واستعمالها مما من الشاب فنقول
الردية انما يحصل لما ان من وجهين احدهما ان مبادى التحريكات الصادرة
بالارادة تتمثل في الخيال اشد فيكون وجه استعمالها عند الوهم احضر
والثانية وهو ان الاعضا تستغير بذلك حسن تشكل تستعد بها لهيات
التحريك وليس يمكن ان يقال مثله في باب المعقولات فان العقل وان سلمنا
انه يفعل بتحريكات الالات فليس يحفظ في النفس حيالا لشي منها كما يحفظ
لهيات تحريك اليد والفم ونحوهما ولا ايضا يمكن ان يقال انه يستعين بالات
جسمانية وهي عاصية فغيرها الاستعمال طاعة فانا وان سلمنا ان
العقل يفعل بتحريكات فليس بتحريكات مستعصية ولذلك فان الصحيح
الفطرة الا طية يشرع في العلوم فيقف عليها على الاستوا وان كان بعض
الناس يحتاج ان يرتاض من جهة التفطن لمعاني الالفاظ ومن جهة معاوقة
لخياله ومعارضة فيه لعقله حتى يفهم الخيال في ذلك فيتعقله ويستوي
في ادراكه مرة واحدة كلها الحجة السابعة وهي قريبة من التي تقدمت
ان نقول من المعلوم ان الشي الواحد بالنسبة الى الشي الواحد يكون
سببا للكمال و سببا للنقصان وكثرة الافكار سبب لتودان الحرارة المجففة
للدماغ وسبب لاستكمال النفس لحصول جماعة تعقلاتها من القوة الى
الفعل فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار
التي هي سبب نقصان البدن وموته سببا لنقصان النفس وموتها
مع انها مكملة لجوهر النفس فيكون الشي الواحد سببا لنقصان
شي واحد وكماله وذلك محال فعلمنا ان النفس لا تموت بموت البدن فهي
غنية في ذاتها عن البدن ولقايل ان يقول المحال هو ان يكون الشي
الواحد بالنسبة الى شي اخر سببا لنقصانه وكماله من وجه واحد
في وقت واحد فاما ان يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فاني

محال يلزم منه . الحجة الثامنة قالوا النفس غنية في افعالها عن المحل وكل
ما كان غنيا في فعله عن محل محله فهو في ذاته ايضا يكون غنيا عن محل محله
فالنفس غنية عن المحل اما بيان ان النفس غنية في فعلها عن المحل فمن وجوه
ثلاثة الوجه الاول انها تدرك نفسها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين
ذاتها الة هي في ادراك ذاتها غنية عن الالة الوجه الثاني انها تدرك
ادراكها لنفسها وليس ذلك بالة الوجه الثالث انها تدرك الالة
التي تدعى لها وليس بينها وبين الالة الة اخرى فثبت ان النفس غنية
في فعلها عن الالة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في الذات ايضا
يكون غنيا لوجهين احدهما ان القوى الحساسة لما كانت جسمانية
وكانت محتاجة في وجودها الى محالها لا جرم تعذر عليها ادراك ذاتها
وادراك ادراكها وادراك التها فلو كانت القوة العاقلة جسمانية
لتعذر عليها ذلك وثانيها ان مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات
متعلقة في قوامها ووجودها بذلك المحل كان الفعل صادرا عن تلك
الجهة فيكون للجهة المتعلقة بذلك الفعل مدخل في ذلك الفعل
فيكون الفعل مشاركة لذلك المحل وقد فرضنا انه ليس كذلك فظاهر
ان النفس غنية عن المادة ولقايل ان يقول لم قلتم ان القوة العاقلة
لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ولادراكها لذاتها ولادراكها
لالتها وجب ان لا تكون جسمانية واما قولكم القوى الحساسة
لما كانت جسمانية تعذر عليها ذلك فالقوة العاقلة لو كانت
جسمانية لتعذر ذلك عليها ذلك فنقول لم قلتم ان تلك القوى
انما تعذرت عليها هذه الادراكات لكونها جسمانية وهل هذا
الا من باب التمثيلات التي بينوا فساده في المنطق واما قولهم ما لا يتوقف
في اقتضايه لاثاره على محل لا يتوقف في ذاته على المحل فنقول النسر ان
الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى ~~المحل وانما~~
الا لمجردها وانها ثم لا يلزم من استغلالها بهذا الحكم استغناوها

بموت صح

الحر صح

معالم صح

في ذاته عن تلك المحال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشي مستقلا باقتضا
حكم من الاحكام ان يكون في كل ابه مستغنيا في ذاته عن المحل بل نقول
ان جميع الاثار الصادرة من الاجسام مباديها قوى واعراض في تلك الاجسام
وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضا تلك الاثار لان محالها اجسام والاجسام
بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر في هذه الاحكام المخصوصة
فعلمنا ان المستقل باقتضا تلك الاحكام هي تلك الاعراض وحدها
ثم لا يلزم من انفرادها باقتضا تلك الاحكام استغناوها عن محالها فكذلك
ها هنا الحجة التاسعة قالوا القوى الجسمانية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى
على القوى بعد الضعيف وعلة ذلك ظاهرة لان القوى الجسمانية بسبب
مزاولة الافعال الكثيرة تعرض موادها للتحلل والذبول وبسبب ذلك
يعرض الضعف لها واما القوة العقلية فانها لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى
على القوى بعد الضعيف فظهر انها غير مادية اصلا فان قيل مثل القوة الخيالية
جسمانية ثم انما تقوى على تخيل الاشيا العظيمة مع تخيلها الاشيا
الحقيرة مثلا اذا تخيلنا صورة شعلة يمكننا ان نتخيل مع ذلك صورة
الشمس والقمر والسما وغيرها فبطل قولكم ان القوى الجسمانية لا تقوى على
الافعال الضعيفة بعد صدور الافعال القوية عنها فنقول انا ادعينا
ان الجسماني القوي يمنع من الفعل الجسماني الضعيف وهاهنا اذا تخيلنا
الشمس والقمر فالمدرك فوق اما ربما لا يكون ادراكنا لها قويا فلا جرم
لا يمنع من تخيل الاشيا الضعيفة فاما اذا قوي تخيلنا لما يجب صرناه
مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الاشيا الحقيرة
واما القوة العقلية فليست كذلك لانا اذا عقلنا الشي العظيم
امكننا في ذلك الوقت تعقل الشي الحقير ولقايل ان يقول كما انا متى
استغرقنا في تخيل شي انقطعنا عن تخيل الاشيا الصغيرة كذلك متى
استغرقنا في تعقل شي عظيم انقطعنا عن تعقل غيره والدليل عليه
ان من استغرق في جلال الله وعظمته امتنع عليه في تلك الحالة ان

عليها

ان يشتغل بتعقل ساير المعقولات الحجة العاشرة ومي التي عول افلاطون
وقومها بعض امثل المتعمقين من المتاخرين انا نتخيل صورا لا وجود لها كبحر
من الشراب وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها
فهذه الصور امور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا
زيدا ثم شاهدناه حكمنا انه ليس بين الصورة المحسوسة والمتخيلة
فرق البتة ولولا ان تلك الصورة موجودة والا لم يكن الامر كذلك
ومحل هذه الصور يمتنع ان يكون شيا جسمانيا فان جملة بدننا بالنسبة
الى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على
المقادير الصغيرة ولا يمكن ان يقال ان بعض تلك الصور منطبعة في ابداننا وليس
وبعضها في الهوا المحيط بنا لان الهوا ليس من جملة ابداننا ولا ايضا آلة
لنفوسنا في افعالها ولانا لما لم نتفرقها وتقطعها ولكان شعورنا
بتغيرات الهوا كشعورنا بتغيرات ابداننا فاذا محل هذه الصور شي غير جمه؟
جسماني وذلك هو النفس الناطقة فان قيل هذه الصور الخيالية لا بد
وان يكون لها امتداد في الجهات وذهاب في الاقطار والا لم تكن صورا
خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلا بد وان نميز جانب من ذلك المربع من
جانب اخر والا لم يكن مربعا وذلك انما يكون اذا كان له شكل
ووضع مخصوص فاذا حل هذا الشكل في النفس فاما ان تصير النفس متشكلة
بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة واما ان لا تصير كذلك فان صارت
مربعة مثلا فهي غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة فصورة المربعة
غير موجودة فيها لانه لا فرق بين ان يقال انها ليست مربعة وبين ان
يقال ان صورة المربع غير موجودة فيها فهذا اشكال قوي جدا ولم ثلاث؟
يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني ان اذكره في كتابي هذا وايضا فاذا جاز
ان ينطبع هذه الصورة فيما ليس بجسم ولا جسماني فلم لا يجوز انطباعها
في الجسم الصغير اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم
من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ما ليس بمتشكل ومتحيز

ان يجاب عن هذا الاخر من وجهين الاول ان الميول الاول مجردة في نفسها عن الجسم
ثم انما تقبل المقادير والابعاد الثاني ان كل مقدارين ينطبق احدهما على
الاخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لا بد وان يقع
الفضلة في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فانما
ينطبع فيه ما يساويه وتبقى الفضلة خارجة واما اذا كان محل الصورة
مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحكم يكون الحال مساويا للمحل او مغاوتا
له فظهر الفرق الحجة الحادية عشر ومتى انا اذا حكمنا بان السواد
يضاد البياض وقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن
والبرهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الاجسام والجسمانيات فاذن
المحل الذي حصلا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا فان قيل التضاد
بين السواد والبياض لذاتيهما فاين حصلا فلا بد وان يتضادا فنقول
انه من المحتمل ان يكون تضادهما انما يتحقق في بعض المحال دون البعض
فيكون من شرط المحل الذي يظهر عليه التضاد ان يكون جسما وعند
ما لا يكون المحل جسما لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد وللقائل
ان يقول الشرط المذكور متوجه هاهنا ايضا وهو ان النفس اذا تصورت
الكرة فان وجدت فيها لزم ان تصير النفس كرة لانه لا فرق في العقل بين
ان يقال هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيه صورة وكذلك القول في السواد
والبياض والحرارة والبرودة وليس لاحد ان يقول ان انطباع صورة
الكرة في النفس كانطباعها في المراة حين ما نشاهد الكرة في المراة لانا
بينا ان الاشياء التي نشاهدها في المراة ليس ذلك لاجل انطباع
صورها فيها وليس لاحد ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة
والبرودة فلا ينطبع السواد والبياض والحرارة والبرودة في النفس بل
ينطبع فيها صور هذه الامور ومثلها فعلى هذا لا يلزم ان تكون النفس
حارة باردة عند انطباع هذه الامور فيها لانا نقول هذه الامور التي سميتموها
بانها صور السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة السواد والبياض

تمثال السواد والبياض

أم لا فان كان لها حقيقة السواد والبياض في صورتها ايضا سواد وبياض
فقد انطبع في النفس سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة
فيجب ان يكون النفس سودا بيضا حارة باردة مستديرة مستقيمة فيكون
حينئذ جسما وان لم يكن لصور السواد والبياض والاستدارة والاستقامة
ومثلها حقيقة السواد والبياض والاستقامة والاستدارة لم يكن ادراك
الاشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك فهذا الشك لا بد
وان يعتنى في حله ولولاه لكان هاهنا ان يحتاز قوسين جدا الحجة الثانية
عشر لو كان محل الادراك قوة جسمانية لصح ان يقوم ببعضه لعله
الجسم علم وبالبعض الاخر جهل فيكون الشيء الواحد جاهلا وعالما
بشيء في حالة واحدة وللقائل ان يقول المتكلمين يقولون انه يمتنع ان يقوم
بجزء من القلب عرض يضاد القائم بجزء اخر فقد عقلنا جسما يمتنع ان يقوم
بكل فيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الجملة فلم لا يجوز ان يكون القلب
كذلك حتى انه وان كان جسمانيا الا انه متى قام باحد اجزائه علم
استحال في ذلك الوقت ان يقوم بالجزء الاخر منه جهل وايضا هذا الكلام
منقوض بالشهوة والغضب والقوة الوهمية فانه يستحيل ان يكون الانسان
الواحد مشتهيا للشيء ونافرا عنه دفعة واحدة وان يكون حاكما على الشخص
الواحد بانه عدو وانه صديق دفعة واحدة مع ان القوة الشوقية والقوة
الوهمية عندكم جسمانية فهذا جملة ما وجدنا من الادلة على اثبات تجرد
النفس ولم نعثر على شيء منها للشكوك المذكورة فمن قدر على حلها امكنه
ان يحتج بها والذي نعول عليه في اثبات هذا المطلوب ان نقول ان كل
عاقل يجزم من نفسه انه هو الذي كان قبل ذلك فهويته اما ان يكون جسما
واما ان يكون قائما بالجسم واما ان لا يكون جسما ولا يكون قائما بالجسم
والاول باطل اما اولا فلان الانسان قد يكون عالما بهويته عند ذهوله
عن جملة اعضائه الظاهرة والباطنة واما ثانيا فلان الابعاض الجسمانية
دائمة التحلل والتبدل لان الاسباب المحللة من الحرارة الخارجية والحركات
والراجيع

الرابع

ان فيه الادراك الانطباع او عندنا كيف كان

العرض

النفسانية والبدنية مما لا يختص بجزء دون جزء والبدن مركب من الاعضا
المركبة وهي مركبة من الاعضا البسيطة مثل العظم واللحم فيكون
كل جزء من اللحم مثل الاخر في الاستعداد للتحلل فاذا كانت الاجزا
كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات الى كل واحد من تلك الاجزا
كنسبتها الى الجزء الاخر فلم يكن عروض التحلل لبعض الاجزا اولى من عروضه
للبعض الاخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسما وليست ايضا شيا
قايما بالجسم لان القايم بالجسم يجب ان يتبدل عند تبدل الجسم لاستحالة
انتقال الاعراض فكان يلزم ان لا يجد الانسان من نفسه انه هو الذي
كان موجودا قبل ذلك ولما كان هذا العلم من العلوم البديهية علمنا
ان هوية الانسان ليست جسما ولا محتاجا الى الجسم فهي جوهر مجرد
وذلك هو المطلوب فان قيل فما قولكم في ساير الحيوانات فنقول انه لم يثبت
عندنا انها تعقل من نفسها انها هي التي كانت قبل ذلك حتى يلزم ان يكون
نفوسها نفوسا مجردة فالحاصل ان الشعور بالهوية مع الذهول عن جميع
الاعضا يدل على ان تلك الهوية مغايرة لجميع الاعضا واما الشعور
بان هذه الهوية هي التي كانت موجودة قبل ذلك بسنين واعوام
فانه يدل على ان تلك الهوية غير محتاجة الى شي من الاجسام والحيوانات
قد عرفنا بالدليل الذي ذكرناه انها تعلم هويات انفسها ولم نعرف
بالدليل انها تعرف من انفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ذلك فلا
جرم لم يلزمنا ان يكون نفوسها نفوسا مجردة فهذا هو الذي نعول عليه
في اثبات تجرد النفس ويمكن ايضا ان يحتج على هذا المطلوب بحجة
اخرى وهي انا نجد للنا على ان المدرك لجميع اصناف الادراكات
لجميع المدركات شي واحد في الانسان فنقول ذلك المدرك اما ان
يكون جسما واما ان يكون صفة قايمة بالجسم واما ان لا يكون جسما
ولا قايما بالجسم والاول ظاهر الفساد لان الجسم من حيث هو جسم
لا يمكن ان يكون مدركا والثاني ايضا باطل لان تلك الصفة اما ان

يكون قايمة بجميع اجزا البدن واما ان يكون قايمة ببعض اجزا البدن دون
بعض والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزا البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا
عاقلا وليس كذلك فان اصابع الرجل لا تتخيل ولا تسمع ولا تبصر بل اكثر
الاعضا لا تتخيل ولا تسمع ولا تبصر ولا تعقل والثاني ايضا باطل لانه يقال ان
بعض الاعضا قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لانه يلزم
ان يكون في البدن عضو واحد في ذلك العضو سامع مبصر متخيل متفكر
عاقل فهم ولسنا نجد ذلك وهذا ايضا يظهر فساد قول من يقول لعل
القوة المدركة لجميع المدركات قايم بجسم لطيف محصور في بعض الاعضا
فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من ابداننا موضعا مشتملا على جسم
موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فهما ولسنا نجد ذلك وليس لاحد
ان يقول هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع اما عدم علمكم بذلك لا يدل على
عدمه لانا نقول انا نجد للنا على انا نحن السامعون والمبصرون
والمتخيلون والفاهمون والعاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان
جزءا من البدن او كان محصورا في جزء من البدن موصوفا بالقوة المتعلقة
بجميع هذه المدركات لم يكن حقيقتنا وهويتنا الا ذلك الجسم الموصوف
بتلك القوة المتعلقة بجميع المدركات ولو كان كذلك لزم انا لا نعرف من ذلك
الشي لكنا لا نعرف حقيقة انفسنا وذلك باطل فثبت ان الموصوف بالقوة
المدركة لجميع المدركات ليس جسما اصلا فهو جوهر مجرد وذلك هو
المطلوب اما المنكرون لتجرد النفس فلهم ان يحتجوا بامور ثلاثة اولها
انا نعلم بالضرورة ان المدرك لالم الضرب هو البشرة وان المدرك للذوق
هو اللسان فاذا هذه الادراكات جسمانية وتدل للتها على ان المدرك
لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات شي واحد فلما ثبت ان
المدرك للملموسات والمذوقات شي جسماني وجب ان يكون المدرك
للمعقولات شيا جسمانيا وذلك هو المطلوب وثانيها انا اذا راينا شخصا
معينا ثم رايناه بعد ذلك فانا نعلم بالبديهة ان هذا الانسان هو

بحثه ؟

والاوايع بحم ؟

الذي شاهدناه بالأمس ولو اعتبر في هويته شيء وراء هذه البنية
المحسوسة لما أمكننا أن نعلم أن هذا الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه
قبل ذلك إذ من المحتمل أن يكون قد فارقته تلك النفس وحصلت نفس أخرى
وهب أن هذا الاحتمال مما يمكن إقامة الحجة على فساده لكن قبل الحجة
يكون ذلك مجوزا لكنا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال نعلم أن
الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام يعلمون
ذلك بل البهايم يدركون ذلك فإنهم متى أحسوا المتعلقات بالسيار عنه في
العلو وإليه وذلك لمعرفتهما بأن الذي أدركته الآن هو الذي أعطاها
العلف قبل ذلك وثالثها أن أكثر القائلين بالنفس اتفقوا على أن
أشخاصها متحدة في النوع ثم من المعلوم أن القابل لأحد المثلين
قابل للمثل الآخر فلو قدرنا حصول مزاجين وصارا مستعدين لقبول النفس
في آن واحد فلا يخلو إما أن يتصل بهما نفس واحدة وهو محال أو نفسان لكن
ليس اتصال أحد النفسين بأحد البدنين أولى من العكس وإما أن لا يتصل
النفس بواحد منهما مع أنه قد صار كل واحد منهما بدنا إنسانيا حيا مدركا
فيلزم أن لا يكون الإنسان في إنسانيته محتاجا إلى تلك النفس وهو المطلوب
وربما يعرضون الكلام في التوأمين والجواب عما تمسكوا به أولا أن نقول
إن عنيت بقولك المتألم هو البشرة والذائق هو اللسان أن محل تفرق
الاتصال هو البشرة ومحل مماسة الطعوم هو اللسان فهو حق وإن
عنيت به أن المدرك للآلام والطعوم هو البشرة واللسان فقد
بينا أنه ليس الأمر كذلك وكيف يقال ذلك ونحن بالضرورة نعلم
أن المتألم هو الإنسان لا ذلك الموضع والجائع هو الإنسان لا المعدة
والمبصر هو الإنسان لا العين على ما سبق تقرير ذلك والجواب عما
تمسكوا به ثانيا من أنه لو كان الإنسان هو هذه النفس لما عرفنا
أن الشخص الذي رأيناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا فنقول إن هذا
أيضا لازم على الذين يزعمون أن الإنسان هو البنية المخصوصة

أما أولا فلأنه ليس يمتنع في قدرة الله تعالى أن يخلق إنسانا مثل زيد على شكله
وتخطيطه وهيئته ومع هذا التجويز كيف يمكننا أن نجزم بأن هذا الذي
شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا وأما ثانيا فلأنه ليس يمتنع أن يمتزج
الأسطقسات على الوجه الذي امتزجت في بدن زيد حتى يتكون منها أجساد
شخص مثل شخص زيد وهب أن ذلك محال إلا أن استحالة ذلك إنما يظهر
بحجة فقبل العلم بتلك الحجة وجب أن نكون شاكين في أن هذا المشاهد
هل هو هذا زيد أم لا وأما ثالثا فلأن الأجزاء البدنية التي لزيد هي دائمة
التبدل والتحلل فكيف نعلم بأن هذا المشاهد هو هذا الذي شاهدناه
قبل ذلك مع تجويز تبدل أجزائه الأصلية بل نقول إنا إذا أشرنا إلى
زيد بأنه زيد فالمشار إليه إما أن يكون هو النفس أو البدن أو مجموعهما
فإن كان هو النفس فإذا شاهدناه مرة أخرى فكيف يعلم أن المشاهد
ثانيا هو المشاهد أولا مع تجويز أن تلك النفس قد ذهبت وجاءت نفس
أخرى وإن كان المشار إليه بأنه زيد هو البدن فإما أن يكون هو مجموع
أجزائه أو جزء معين منه والأول باطل لعلمنا بأنه قد يصير سمينا
بعدما كان هزيلا أو هزيلا بعدما كان سمينا وعلى هذا لا يكون
جملة أجزائه أصلية وأيضا فقد اغتذى اليوم فيه أجزاء من الغذاء ونقصت
عنه أجزاء كانت متصلة وهب أن هذا محال إلا أن استحالته إنما
تقررت بالحجة فقبل الحجة وجب أن لا نقطع بأن الذي شاهدناه الآن هو
الذي شاهدناه قبل فإن قيل المشار إليه بأنه زيد أجزاء مخصوصة في البدن
باقية فنقول أما أولا فقد دللنا على أنه ليس بعض أجزائه بأن يكون
في معرض التحلل أولى من البعض وأما ثانيا فلأن تلك الأجزاء مجهولة
لا ندري أين هي وكيف هي فكيف يمكن أن يقال الإشارة إلى زيد هي
بعينها إشارة إلى الأجزاء التي لا ندري حالها وصفتها وأما إن قيل المشار
إليه بأنه زيد هو مجموع النفس والبدن فنقول إن تجويز التبدل في
النفس وحدها والبدن وحده يقتضي تجويز التبدل في مجموعهما فعلمنا

وإن صح أن يقال للأعلام ... إذا دخل في مخصوصه معلوم النفس الصوري جاز أن يقال إن النفس كذلك ع

ان الاشكال المذكور لازم على جميع المذاهب فلا يمكن ابطال مذهب معين
به والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان يقول انه اذا حدث مزاجان مستعدان
دفعة واحدة فليس بان يتعلق احدى النفسين باحدهما اولى من ان يتعلق
بالبدن الاخر فاما ان يتعلق بهما وهو محال او لا يتعلق بواحد منهما وحينئذ
يفسد المزاج ولا يتكون الحيوان لانه لا يتكون الا بالنفس واذا كان
ذلك محتملا سقط الاستدلال

الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن

الشي قد يكون متعلقا بغيره تعلقا لو فارقه بطل مثل تعلق الاعراض والصور
المادية بمحالها وقد يكون التعلق ضعيفا يسهل زواله لادنى سبب مع بقا المتعلق
مثل تعلق الاجسام باماكنها التي يسهل حركتها عنها وتعلق النفس ببدنها
ليس في القوة كالقسم الاول ولا في الضعف كالقسم الثاني اما انه ليس
كالقسم الاول فلما قد عرفت انها متجردة الذات غنية عما حل فيها واما
انه ليس كالقسم الثاني فلانه كان يجب ان يتمكن الانسان من مفارقته
ولا يمله مع طول الصحبة تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقا
جبليا الهاميا بالمعشوق حتى انه لا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن
مستعدا لان يتعلق به النفس وكتعلق الصانع بالالات التي يحتاج
التي يحتاج اليها في افعالها المختلفه ولو ثبت ان النفوس البشرية متفقة
في النوع وجب ان يكون كلها في مبادي خلقتها خالية عن كل الصفات
الفاضلة والرديئة واذا كان كذلك فمن الواجب ان تعطي النفس الات
تعينها على اكتساب الكمالات ومن الواجب ان يكون تلك الالات مختلفة
وان يكون للنفس بحسب كل الة فعل خاص والا لاجتمعت الادراكات
كلها على النفس وحينئذ يختلط البعض بالبعض ولم يحصل منها لها
شي على سبيل الكمال التام ولما اختلفت الالات لا جرم النفس اذا
حاولت الابصار التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام واذا حاولت
الابصار السماع التفتت الى الاذن فتقوى على السماع التام وكذلك

العقل في سائر الافعال لسائر القوى فظهر مما قلناه ان تعلق النفس بالبدن
تعلق التدبير والتصرف وهو في القوة مثل تعلق العاشق بالمعشوق واقوى
منه بكثير

الفصل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالفة للبعض في الماهية ام لا

زعم الشيخ ان النفوس البشرية كلها متحدة في النوع ولم يزد على
الدعوى وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلا عن حجة وصاحب المعتبر
انكر اتحادها في النوع وطول الكلام فيه واعترف بعد ذلك التطويل
انه لم يعثر على تصحيح مطلوبه بحجة برهانية ونحن نذكر اقصى ما يمكن
ان يقال فيه اما من ادعى اتحادها في النوع فله ان يحتج في ذلك بامور
اولها ان النفوس البشرية مشتركة في كونها نفوسا بشرية فلو انفصل
بعضها عن البعض بامر مقوم ذاتي بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية
لزم كونها مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة
لكانت جسمانية وذلك محال وثانيها انا لما تصفحنا اصناف النفوس
البشرية وجدناها منحصرة في نوعين الادراك والتحريك والادراك
منه كلي ومنه جزئي ووجدنا النفوس متساوية في صحة ميزة الصفات
عليها فان الناس وان اختلفوا في الذكا والبلادة الا انهم باسرهم
مشتركون في الاوليات اعني انك اذا نبهتهم على ذلك فانهم يتنبهون
مثلا المتناهي في البلادة لو عرفته معنى قولك الاشيا المساوية لشي
واحد متساوية فانه لا بد وان يعرف ذلك ولو بعد حين واذا ذكرت
له حقيقة الدايرة وانه شكل من شانه كذا فانه لا بد وان يتصور
ذلك وان كان بعد ضرب الامثال واتعاب الخاطر ومتى عرف ذلك
امكنه ان يعرف الشكل الاول من اشكال اقليدس ومكن الكلام
في جميع دقايق العلوم فصح ان الناس كلهم مشتركون في صحة العلم

بالمعلومات وايضا فهم مشتركون في صحة التخلق بكل الاخلاق فان الغضوب
اذا تكلف الصبر مرات فانه يقل غضبه وكذلك القول في جميع الاخلاق
واذا ثبت ذلك فنقول كون النفس قابلة للعلوم لازم من لوازم النفس
فيكون دايما بدوام النفس فاذا علمنا ان نفس البليد يمكنها ان تتصور
ماهية في حال من الاحوال عرفنا ان امكان حصول ذلك التصور حاصل
لتلك النفس دايما واذا كان كذلك علمنا ان البليد لما تعذر عليه
ادراك تلك الماهية فليس ذلك لان جوهر نفسه لا يقبل ادراك تلك
الماهية بل لان ذلك التعذر لا بد وان يكون لامور خارجة عن ذاته ثبت
ان النفوس كلها متساوية في صحة ادراك الماهيات وقد ثبت ان تصور
الماهية وتصور لوازمها علة للحكم بثبوت ذلك اللازم لها واذا كانت
النفوس كلها متساوية في صحة ادراك الماهيات وادراك الماهيات
علة للعلم بحكم الذهن بثبوت بعضها للبعض او سلب بعضها عن
البعض فاذا النفوس مشتركة في قبول علة هذه الاحكام فيكون
مشتركة في صحة هذه الاحكام فثبت ان النفوس مشتركة في جواهرها الحكم
في صحة الادراكات وبهذا الطريق يظهر انها مشتركة في التحريك لان
الغضوب اذا تعود الحلم فلا بد وان يصير حليما وان كان بعد حين
واذا ثبت ان النفوس متساوية في صحة اتصافها بالافعال الادراكية
والتحريكية فنقول وجب ان تكون متساوية قطعا لانا لا نعقل
من صفات النفوس الا كونها مدركة محركة بالارادة وقد بينا تساويها
فيهما فهي اذا متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت بعد ذلك
لكان اختلافها في صفات غير معقولة ولو فتحنا هذا الباب لزم
تعذر الحكم بتماثل شيين لانا اذا ابصرنا سوادين متماثلين فيجوز
ان يكون احدهما مخالفا للاخر في صفة غير معقولة عندنا وذلك
يودي الى القدح في تماثل المتماثلات وثالثها انا قد ذكرنا في باب العلم
ان كل ماهية مجردة فانها لا بد وان تكون عاقلة لحقيقة ذاتها

لكن نفسنا ماهية مجردة فهي عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفسنا ماهية
مجردة فهي عاقلة لحقيقة ذاتها ثم انا لا نعقل من نفسنا الا ماهية
قوية على الادراك والتحريك فاذا ماهية نفسي هذا القدر وهذا القدر
مشترك بين نفسي وبين ساير النفوس بالادلة المذكورة في بيان ان الوجود
مشترك فاذا تمام ماهية نفسي مقولة على ساير النفوس ثم يمتنع ان
يكون لهذا المشترك فصل مقوم في غيري اذ لو فرض فيه غير محتاج الى فصل يميزه
عن غيري فلا يحتاج في غيري ايضا الى فصل مميز اذ الطبيعة الواحدة لا يكون
محتاجة وغنية معا فثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع فهذا
ما يمكن ان يتكلف لاثبات اتحاد النفوس البشرية في النوع وهي ضعيفة
اما الحجة الاولى فلقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه النفوس وان
كانت مختلفة في النوع فهي غير متشاركة في الجنس اصلا فلا يلزم
من اختلافها في النوع كونها مركبة قولهم انها مشتركة في كونها نفوسا
انسانية وذلك وصف ذاتي فجوابه ان النفوس البشرية مشتركة في صحة
ادراك الكليات وفي كونها مدبرة للابدان الانسانية لكن من الجائز ان
يكون كل هذه الامور لازمة لجوهر النفوس ولا تكون مقومة لها وعلى
هذا التقدير النفوس تكون مختلفة في تمام ماهياتها وتكون مشتركة
في اللوازم الخارجية مثل اشتراك الفصول الانواع جنس واحد المقومة
في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب ثم لو ان سلمنا ان هذه الاوصاف ذاتية
فلم لا يجوز ان تكون النفوس مركبة في ماهياتها مع انها لا تكون جسمانية
مثل ان السواد والبياض مندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون
كل واحد منهما مركبا لا تركيبا جسمانيا فكذلك هاهنا بل هاهنا
ما هو اقوى من ذلك وهو ان عندهم الجوهر مقول على النفس والجسم
قول الجنس فيكون النفس مركبة عندهم تركيبا غير جسماني فكيف
يمكنهم انكار ذلك واما الحجة الثانية فهي ايضا ضعيفة من
وجوه احدها انه لا يمكننا ان نحكم على كل انسان بكونه قابلا لجميع

التصورات وثانيها انه لا يمكننا ان نحكم على النفس التي علمنا قبولها
لصفة بانها قابلة لجميع الصفات وكيف وضبط الصفات غير ممكن
واما الحجة الثالثة فهي تقتضي ان تكون نوع جميع المفارقات نوعا
واحدا وذلك مما لا سبيل اليه
لنا ما هو الدليل على
اختلاف النفوس بالنوع احتج بانا نجد في الناس العالم والجاهل والقوي
والضعيف والشريف والخسيس والخير والشرير والغضوب والحمول
فهذا الاختلاف اما ان يكون لاختلاف النفوس في جواهرها او لاختلاف
الالات البدنية مثل ان يقال الذي مزاجه اكثر حرارة كان اكثر غضبا
واذكى فهما والذي مزاجه ابرد كان بالعكس والقسم الثاني باطل
من وجوه الاول هو انا نجد شخصين متساويين في المزاج وفي
التاديبات الخارجية ويختلفان في الاخلاق وكذلك نجد شخصين متساويين
في الاخلاق مختلفين في المزاج وفي التاديبات الخارجية وذلك يبطل
هذا القسم اما ان المتساويين في المزاج وفي التاديبات قد يختلفان
في الاخلاق فهو انا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية المقاربة
ثم يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة
والفجور وليس ذلك لاختلاط التعلم من المعلم ومشاهدة ذلك من
الابوين فربما يتفق اجتماع الاسباب الخارجية كلها للعفة ويكون
الانسان بجبلته مائلا الى الفجور وربما يكون بالعكس وربما يكون
الابوان في غاية الخسة والسقوط والولد في غاية الشرف وكذا
القول في ساير الاخلاق وعلمنا ان ذلك ليس الا لاختلاف جواهر
النفوس واما ان المختلفين في المزاج قد يتساويان في هذه الامور
فهو انا نرى الذكاء والفطنة في حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه
بل الواحد قد يسخن مزاجه حينا ويبرد تارة ويبقى مع ذلك على خلقته النفسانية
وغريزته الاولى ولو كان ذلك بالمزاج لاختلفت اخلاقه التابعة
وهو ان النفس التي تبلغ قوتها الى حيث تكون قوية على التصرف

في هيولى هذا العالم من قلب الماء نارا والارض هواء والعكس ثم بان ومعلوم
ان ذلك ليس بقوة مزاجية فبطل هذا القسم والشيخ اعترف بذلك حيث
قال ان المزاج المستعد لقبول النفس التي للنبي لا يتفق وجوده الا نادرا
فبطل هذا القسم فثبت ان اختلاف النفوس في هذه الاحوال ليس الا لاختلاف
جواهرها فهذا احسن ما عول عليه صاحب المعتبر وهو بالحقيقة ليس
من البراهين بل هو من باب الاقناعيات الضعيفة ثم انا اذا سلمنا اختلاف
النفوس فهل الحق ان نفس كل انسان مخالفة بالنوع لنفس الانسان
الاخر او يجوز ان توجد نفوس متساوية في الماهية فذلك مما لم يدل على
احد طرفيه النقيض فيه ولا يمكن الاستدلال على تساوي نفسين متساويين
في جملة الافعال فانك قد عرفت ان الاستدلال بتساوي اللوازم على
تساوي الملزومات باطل

الفصل الرابع في انه يجب ان يكون لكل نفس بدن ولكل بدن نفس على حدة

اعلم ان الاقسام الممكنة في ذلك ثلثة اما ان يجب ان يكثر النفوس حسب
كثرة الابدان واما ان يكثر النفوس عند وحدة البدن واما ان يكثر الابدان
عند وحدة النفس والقسم الاول هو الحق والقسمان الاخران لا بد من
ابطالهما فنقول اما انه يستحيل ان يتعلق النفوس الكثيرة بالبدن
الواحد فقد احتجوا على بطلانه بان الانسان ليس هو الا مدبره
النفس وكل انسان فانه يجد ذاته ذاتا واحدة لا ذاتين فاذا ليس
فيه الا نفس واحدة وذكر بعضهم ان نفس زيد اذا فارقت زيدا
ثم وجد مزاج اخر مثل مزاج زيد او قريبا من المثلية وتعلقت نفس
اخرى به فان نفس زيد يتعلق بهذا البدن قليل تعلق لما بين هذا البدن
وبين البدن الاول من المشابهة واما انه يستحيل ان يتعلق النفس
الواحدة بالابدان الكثيرة فلانه يلزم ان يكون معلوم احدهما



معلوماً للآخر ومجهول أحدهما مجهولاً للآخر ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ومن هنا
يدل على أن كل إنسانين يعلم أحدهما ما لا يعلم الآخر فإن نفسيهما متغايرتان
فأما لو قال قائل لم لا يجوز وجود إنسانين تتعلق ببدنيهما نفس واحدة ويكون
كل واحد مما يعلمه أحدهما معلوماً للآخر لا محالة وما يجهله أحدهما
يكون مجهولاً للآخر فهذه الحجة لا تبطل ذلك

الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية

ذهب قوم من القدماء إلى قدم النفوس واحتجوا بأمور أولها أن كل ما
يحدث فإنه لا بد له من مادة تكون سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد أن
كان وإن العدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية والتالي باطل
فالمقدم مثله وثانيها أن النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها لحدوث
الأبدان لكن الأبدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية غير متناهية
لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان مع أن كل ما كان كذلك
فهو متناه فإذاً النفوس الموجودة الآن متناهية فإذاً ليس حدوث
الأبدان علة لأن تحدث النفوس فإذاً حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف
على حدوث حادث فهي إذاً قديمة وثالثها أنها لو لم تكن أزلية لم تكن
أبدية لما ثبت أن كل كائن فهو فاسد لكنها أبدية فهي أزلية ثم إن القائلين
بقدم النفوس اختلفوا فمنهم من حمل تعطلها وعدم تعلقها بالبدن إلا أنها
كانت منتقلة من بدن إلى بدن ومنهم من جوز كونها معطلة غير
متعلقة ببدن ثم إنها تصير متعلقة ببدن والأولون هم القائلون بالتناسخ
فمنهم من لا يجوز الانتقال إلا إلى نوعه فلا تتعلق النفس الإنسانية
إلا ببدن إنساني ومنهم من يجوز انتقال النفس الإنسانية إلى سائر الأبدان
الحيوانية ثم منهم من يوجب دوام هذا التردد ومنهم من لا يوجب
ذلك بل النفوس إذا انتهت إلى غاياتها في الكمال لم تعد إلى الأبدان
فتبتدئ النفس الواحدة من أضعف الأبدان كصورة الدودة والذبابة
ولا تزال تنتقل إلى الأقوى ثم الأقوى إلى أن تصل إلى الغاية القصوى

في السعادة فتترك البدن حينئذ وأما أن تنتهي إلى غاية الشقاوة فتكون قد
عادت القهقرى ثم إنها لا تزال تتردد إلى أن تصل إلى أقصى غاياتها كما لا أنها أما
أرسطاطاليس ومتبعوه فقد اتفقوا على حدوث النفوس ودليلهم في ذلك
أن النفوس لو كانت موجودة قبل البدن فإما أن كانت واحدة أو كثيرة
فإن كانت واحدة فإما أن تتكثر عند التعلق أو لا تتكثر فإن لم تتكثر كانت
النفس الواحدة نفساً لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه
كل إنسان وما جهله إنسان جهله كل إنسان وذلك محال وأما إن كانت
قبل البدن متكثرة فلا بد وأن يمتاز كل واحد منها عن صاحبه إما بالماهية
أو لوازمها أو عوارضها والأول والثاني محال لأن النفوس الإنسانية
متحدة بالنوع تتساوى جميع أفرادها في جميع الذاتيات ولوازمها
فلا يمكن وقوع الامتياز بهما وأما العوارض فحدوثها إنما يكون بسبب
المادة ومادة النفس هي البدن فقبل البدن لا مادة فلا يمكن أن يكون
هناك عوارض مختلفة فثبت أنه يمتنع وجود النفس على نعت الاتحاد
وعلى نعت الكثرة فإذاً يمتنع وجود النفس والاعتراض على هذه الحجة
من وجوه الأول لم لا يجوز أنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت وليس
لقائل أن يقول إن ما كان واحداً وكان مع ذلك قابلاً للانقسام كانت
وحدته اتصالية فكانت جسماً لأنا نقول مسلم أن كل ما وحدته اتصالية
فإنه واحد قابل للانقسام أما العكس فمسلم أن كل واحد قابل للانقسام
فوحدته اتصالية لأن الموجبة الكلية لا تنعكس مثل نفسها الثاني سلمنا
أن النفوس كانت متكثرة قبل الأبدان لكن لم قلتم بأنه لا بد وأن يختص كل واحدة
منها بصفة مميزة لأنه لو كان التمييز لأجل الاختصاص بأمر ما لكان ذلك
الأمر أيضاً متميزاً عن غيره فإما أن يكون تميزه عن غيره لأنه تميز عن غيره
فيلزم الدور أو لشيء ثالث فيلزم التسلسل ولأن التمييز لا يختص بشيء
بعينه إلا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه
بشيء لزم الدور الثالث سلمنا أنه لا بد في الأمور المتكثرة من مميز فلم لا

بالبدن

قبل البدن

ارتفاع

يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه ما بينا من اختلاف النفوس بالنوع
الرابع سلمنا انها لا يتميز بشي من المقومات فلم لا يجوز ان يتميز بشي من
العوارض قولكم العارض بسبب المادة والمادة هي البدن وقبل البدن لا بدن
فنقول لم لا يجوز ان تكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل هذا البدن متعلقة
ببدن اخر وكذلك قبل كل بدن بدن اخر لا الى غاية ولا تنقطع هذه المطالبة
الا بابطال التناسخ فاذا الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح مبنية
على ابطال التناسخ ثم ان الحكما بنوا ابطال التناسخ على حدوث الارواح
فانهم قالوا بعد الفراغ من تقرير دليل حدوث النفوس اذا ثبت حدوث
النفوس فلا بد وان يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فاذا
حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت ان حدوث النفوس الدور
سبب لان يحدث عن المبادي المفارقة نفس اخرى مدبرة يلزم اجتماع
النفسين في بدن واحد وذلك باطل فهذا هو حجتهم على ابطال التناسخ
وهي مبنية على القول بحدوث الانفس وحدوث الانفس كما بينا مبني
على القول بابطال التناسخ فكان ذلك دورا وانه من العجب ان صاحب المعتبر لما
ذكر هذا السوال تعجب من غفلة المتقدمين في مثل هذا المهم العظيم
الخامس سلمنا ان النفس المتعلقة ببدن ما كانت متعلقة قبل ذلك ببدن
اخر لكن لم لا يجوز ان يكون قبل ذلك موصوفا بعارض باعتباره كان متميزا
عن ساير النفوس ثم يكون كل عارض بسبب عارض اخر لا الى اول السادس
المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهية
ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم تكتسب
شيا من العوارض اذا فارقت الابدان لا يكون فيها شي من العوارض محمد
الا مجردة وانما كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متمايزة فان كفى
هذا القدر في وقوع التمايز فليكف ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد
ذلك التعلق بابدان متمايزة وليس لاحد ان يقول ما قاله الشيخ
في الجواب عن ذلك من انها وان لم تكتسب شيا من الكمالات الا ان لكل

منها شعورا بهويتها الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى
لانا نقول شعور النفس بذاتها هو نفس ذاتها على ما ثبت في باب العلم
فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل
الحجة وايضا فان كفى هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل
الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان وليس لاحد ان يقول ان شعورهما
بانفسهما هي عارض عرض لهما بسبب التعلق بالابدان وذلك لان الحكما
لا بادراكه اتفقوا على ان ادراك الشي لذاته وادراكه لذاته وادراكه لا لة ذاته
ليس بمشاركة من تلك الالة وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغنا النفس
عن البدن فثبت انه ليس ادراكه لذاته بسبب البدن واذا كان كذلك
يجوز واحصول الامتياز قبل التعلق بالابدان بسبب ذلك والجواب في لم
لم لا يجوز ان يكون واحدة قبل البدن ثم تصير كثيرة بعد ذلك فنقول لان
كل ما انقسم وجب ان يكون جزؤه مخالفا للكل ضرورة ان الشي مع
غيره ليس كهو بعينه لا ذلك الشي لا مع غيره فتلك المخالفة ان كانت بالماهية او لوازمها
موجودة قبل التعلق بالبدن او لوازمها وجب ان يكون كل واحد من الاجزا
مخالفا للاخر في الماهية فتكون تلك الاجزا قد كانت متميزة ابدا وان
كانت موجودة قبل التعلق بالبدن فهذه الامور المتعلقة الان بالابدان
كانت متميزة قبل التعلق بها وان كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها
فلا بد وان يكون الجزء اصغر مقدارا من الكل لانه لو لم يكن كذلك لم
يكن احدهما بان يكون جزءا للاخر اولى من العكس فثبت ان كل واحد قابل
للانقسام فلا بد وان يكون ذا مقدار ثم نقول ان سلمنا ان الجوهر يمكن
ان ينقسم بعد وحدته لكن تعينات تلك الاجزا انما يحدث بعد الانقسام
الحاصل بعد التعلق بالابدان فيكون تعين كل واحد من تلك الاجزا
بعد التعلق بالبدن فيكون كل واحد من تلك النفوس من حيث
هي هي حادثة وذلك هو المطلوب وقولهم لم قلتم ان الامتياز لا يوجد
الا عند الاختصاص بوصف فنقول هب ان الامر كما قلتموه الا انا

نعول كيف الجواب عن هذه الوجوه الكثيرة فلم لا قلتم ان النفوس
لا يجوز ان يمايز بالعوارض العقلية فتدبر

نعرف بالبديهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص
عدة لانا بالضرورة نعلم انه ليس يجب ان يكون كل انسان مشاركا لجميع
الناس في الماهية واذا وجد من كل نوع من انواع النفوس شخصان فقد
تمت الحجة قوله هذه الحجة مبنية على ابطال التناسخ قلنا ليس الامر
كذلك لانا اذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا ان تلك الشخصية
ليست معلولة لتلك الماهية لان كل ما شخصيته معلولة لماهيته كان
نوعه في شخصه فلما لم يكن كذلك علمنا ان شخصيته ليست من لوازم
ماهيته فهي اذا لعلة خارجية وقد عرفت ان تلك العلة هي المادة ومادة
النفس هي البدن فاذا تعين النفس التي لا بد وان يكون لاجل التعلق
ببدن معين فتكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة
قبل ذلك البدن وبهذا يظهر ان كل ما نوعه يكون مقولا على اشخاص كثيرة
بالفعل فانه لا بد وان يكون محدثا فظهر من هذا انه متى سلم كون النفوس
متحدة بالنوع فانه يلزم حدوثها وانه لا يحتاج في ذلك الى ابطال القول
بالتناسخ فثبت ان هذه الحجة غير مبنية على ابطال التناسخ بل انما يلزم من
بناء الحجة الدالة على ابطال التناسخ على القول بالحدوث بيانه دور قوله
لم لا يجوز ان يحصل امتياز بعض النفوس عن بعض بسبب عوارض
كل واحد منها مسبوق بغيره لا الى اول فنقول لان تميز النفس المعينة
عن غيرها بحكم معين فلا بد له من علة معينة وتلك العلة لا يمكن
ان تكون حالة فيها لان حلولها فيها متوقف على امتيازها عن غيرها
فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور واذا تلك العلة
هي امور مغايرة الى القابل وذلك هو الذي قلنا من ان التميز انما يكون
بسبب القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز واما المعارضة فالجواب
عنها ان النفوس الهيولانية تتميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها
بالقابل المعين انه يلزم تعين كل واحد من تلك النفوس بشعورها
بذواتها الخاصة وقد بينا ان شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته

ثم ان ذلك الشعور يبقى ويستمر فلا جرم يبقى الامتياز الحاصل لان الامتياز
لا بد وان يحصل اولا بسبب اخر حتى يحصل لكل واحد من تلك الاشياء شعور
بذاته الخاصة وذلك السبب في النفوس الهيولانية تعلقها بالابدان
فاما النفوس التي قبل الابدان فلو تميزت لكان لها تميز اخر سوى الشعور حتى
يترتب عليه الشعور وقد دللنا على انه ليس هناك مميز فلا جرم استحال حصول
التميز فظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يتمحل في تقرير هذه الطريقة الحجة
الثانية على الحدوث ذكرها صاحب المعتبر فقال لو كانت النفس موجودة
قبل البدن لكانت اما متعلقة بابدان اخر او غير متعلقة بابدان اخر وباطل
ان يكون متعلقة بابدان اخر لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ
بالدليل الذي يذكره المتكلمون من انفسنا لو كانت في بدن اخر لكنا نعلم
الان شيئا من تلك الاحوال الماضية ونتذكر انا كنا في بدن اخر وعلى
حالة اخرى فلما لم نتذكر علمنا انا ما كنا موجودين في بدن اخر وباطل
ان لا يكون متعلقة ببدن اخر لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل
في الطبيعة وهذه الحجة بجميع مقدماتها ضعيفة فاما ما احتج به اصحاب
القدم من ان النفس لو كانت حادثة لكانت مادية فنقول ان عنيتم
بكونها مادية ان حدوثها يكون متوقفا على حدوث البدن فالامر كذلك
وان عنيتم بها انها تكون منطبعة في البدن فلم قلتم انه لو توقف حدوثها
على حدوث البدن وجب ان تكون منطبعة في البدن وقولهم لو كانت
حادثة لكان قد اجتمع الان نفوس غير متناهية بالعدد فنقول الامر
كذلك واستدلالكم على تناهيها باحتمال الزيادة والنقصان فقد
سبق الجواب عنه في باب تناهي الاعداد وقولهم لو لم تكن ازلية
لم تكن ابدية قضية لا حجة على صحتها فلا يجب قبولها وبالله التوفيق

الفصل السابع في ابطال التناسخ

قد ذكرنا في اثناء الفصل المتقدم اكثر الادلة المذكورة ولكنا
نذكرها الان على ترتيب اقرب الى الافهام فنقول الذي وجدنا فيه

ادلة ثلاثة الاول انه لما ثبت حدوث النفوس والمعلولات الحادثة لا بد وان
تنتهي الى علل قديمة ولا بد وان يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل
موقوفا على حدوث استعدادات القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذا
حدوث النفوس عن عللها القديمة متوقف على حدوث الامزجة الصالحة
لقبولها فاذا حدوث المزاج المستعد له لا ان تفيض عن العلل الا وايل
نفس ناطقة فاذا احدث البدن وقدرنا ان النفس تتعلق به على سبيل
التناسخ ولا بد وان يحدث نفس اخرى على ما بيناه فيلزم ان للبدن نفسان
وذلك باطل على ما مضى وليس يمكن ان يقال النفس التناسخة تمنع من
حدوث النفس الاخرى اذ ليس احدهما بالمنع اولى من الاخر الحجة الثانية
ان النفس اذا فارقت البدن فاما ان يصح ان تبقى مجردة حينا من الاحيان
بعد ذلك او لا يصح فان صح ذلك مع انه يصح تعلقها ببدن اخر على وجه
التناسخ كانت فيما بين البدنين معطلة ولا معطل في الطبيعة
وان لم يصح ذلك لزم ان يكون عدد الهالكين مساويا لعدد الكائنين
حتى انه عندما فسد بدن وفارقته نفسه ففي تلك الحالة يتكون بدن
اخر لتتعلق به تلك النفس وليس الامر كذلك قال صاحب المعتبر
انا لا نسلم ملزوم وجوب ان يكون عدد الهالكين على حسب عدد الكائنين
فكيف يدفع ذلك فنقول معناه بان نفرض الكلام في الكونات
العامة التي عندما ينقطع النسل ولا يبقى الا القليل حينئذ نعلم
ان عدد الهالكين اكثر من عدد الكائنين الحجة الثالثة ما ذكره
المتكلمون من ان النفس لو كانت قبل ذلك في بدن اخر لكانت تتذكر
الان انها كانت قبل ذلك في بدن اخر لانه قد ثبت ان جوهرها هو محل
العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بها لا تختلف باختلاف
احوال البدن فان النفس في صفاتها وذاتها مجردة عن البدن فكان
يجب ان يبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن حتى يتذكر في هذا البدن
كيفية احوالها في ذلك البدن فلما لم تتذكر شيئا من ذلك علمنا

انها ما كانت موجودة في بدن اخر

الفصل التاسع في ان النفس لا تموت بموت البدن

احتج الشيخ عليه بان قال قد ثبت ان النفس يجب حدوثها عند حدوث
البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود او لاحدهما تقدم على الاخر
فان كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية او لا في الماهية والاول
باطل والا لكانت النفس والبدن متضايفين لكنهما جوهران هذا خلف
وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة
في ذلك الوجود الى الاخر فعدم كل واحد منهما يوجب عدم تلك المعية
اما لا يوجب عدم الاخر واما ان كان لاحدهما حاجة في الوجود الى الاخر
فلا يخلو اما ان يكون المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم في
الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون ذاتيا او زمانيا والاول
باطل لما ثبت ان النفس ليست موجودة قبل البدن واما الثاني فباطل
ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول
عدم ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن العلة
كافية في ايجابها فلا تكون العلة علة بل جزءا من العلة هذا خلف
فاذا لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس
والتالي باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء
التركيب او تفرق اتصال فبطل ان تكون النفس علة للبدن وباطل
ايضا ان يكون البدن علة للنفس لان العلل كما عرفت اربعة ومحال
ان يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه لا يخلو اما ان يكون علة
فاعلية لوجود النفس لمجرد جسميته او لامر زائد على جسميته
والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك والثاني باطل اما اولا
فلما ثبت ان الصور المادية انما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا
يوجد الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل فعلا مجردا عن
الحيز والوضع واما ثانيا فلان الصور المادية اضعف من المجرد

القايم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى ومحال ان يكون البدن
علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادية ومحال
ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان يكون
بالعكس فاذا ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت اصلا
فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان قيل اليس جعلتم البدن
علة لحدوث النفس فنقول انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها
عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون
لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان
ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث فقط وكان الشيء غنيا في
وجوده عن ذلك الشيء استحال ان يكون عدم ذلك الشرط موثرا في عدم
ذلك الشيء لما اتفق ان يكون ذلك الشرط مستمرا لان يكون آلة
للنفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال
لا جرم حصل للنفس شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن
والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون
عدمه علة لعدم ذلك الحادث

الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال وذلك لوجهين الاول ان النفس ممكن الوجود

وكل ممكن فله سبب فللنفس سبب والسبب ما دام
يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا استحال
انعدام المسبب فلو قدرنا بقاء السبب مع انعدام المسبب فلا يخلو
اما ان يكون لاجل حضور مانع او لاجل حصول مانع فيخبر السبب
انما تم سببيته عند عدم ذلك المانع فعند وجود المانع لم
يوجد السبب بتمامه بل يكون ذلك الموجود احد اجزاء السبب وان
كان عدم المسبب لاجل مانع كان وجود المسبب بالنسبة

الى ذلك السبب كعدمه بالنسبة اليه من اختلف فكام ان السبب ما دام سببا
فانه يستحيل ان ينعدم المسبب فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام
سببها او لاستيلاء ضده ويستحيل ان يكون انعدامها لانعدام السبب
لانا سنبين ان السبب الفاعل لها جوهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجردا
من جميع الوجوه امتنع عدمه لان الكلام فيه كالكلام في النفس ومحال ان يكون لانعدام
السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست في جوهر مادي ومحال ان
يكون لعدم السبب الصوري لان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري
كالكلام في عدم النفس وان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل
ومحال ايضا ان يكون لعدم السبب التمامي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم
النفس مطلقا واما الصور والاعراض التي يصح عليها العدم فذلك
لصحة العدم على اسبابها القابلية المادية لان حدوثها لاجل
امزجة مختلفة تقبل استعدادات مختلفة وقد بينا ان الامر ما هنا
ليس كذلك الحجة الثانية ان كل متجرد فانه قبل تجرده ممكن التجرد
والا لكان ممتنعا والممتنع لا يوجد فاذا المتجرد غير متجرد هذا خلف
واعني بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد
التام يستدعي محلا لان الذي يوجد فيه امكان الشيء هو الشيء الذي
حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده واذا ثبت ذلك
فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد
فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان
النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى
مع الفساد فاذا ذلك الشيء مادة النفس فيكون للنفس مادة فننقل
الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى
ولزم التسلسل وان انقطع التسلسل فذلك الشيء مما لا يصح عليه
العدم وهو جزء النفس وجزء النفس لا يصح ان ينافي مقارنة الصور
العقلية ولا يكون ايضا ذا وضع وحيز والا لكانت النفس منافية

لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجز
من النفس الذي قلنا بقاوه مجردا عن الوضع قابلا للصور العقلية كان
ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل اليس ان المادة
يوجد فيها قوة حدوث ما فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها
فنقول الفرق ظاهر لان الذي حصل فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما
يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذي يوجد فيه قوة فساده لو كان هو
البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع
عدم النفس فظهر الفرق بين البابين وبالله التوفيق

الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة

من الظاهر انه لا يجوز ان يكون علة النفوس هي الجسم والا لكان كل
جسم كذلك ولا يجوز ايضا ان يكون شيئا جسمانيا لان ذلك الجسماني
اما ان يكون محتاجا الى الجسم في ذاته او في مؤثريته اعني ان الحاجة
الى الجسم اما ان يكون في الوجود او في الايجاد ومحال ان يكون في الوجود
اما اولا فلان الصور الجسمانية لو فعلت لكان فعلها بمشاركة القابل
والقابل الذي هو الجسم يمتنع ان يكون هو جزءا من المؤثر وقد عرفت فيما
مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانيا فلان الصور الجسمانية انما تؤثر
بواسطة الوضع ويمتنع حصول فيما لا وضع له واما ثالثا فلان العلة
اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف من المجرد فاذا المؤثر
في وجود النفس يمتنع ان يكون محتاجا في وجوده الى الجسم ويمتنع
ان يكون في موجديته محتاجا الى الجسم وذلك لان الذي يحتاج الجسم
ويمتنع ان يكون في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن
ان يكون لذلك الجسم الذي هو الالة وضعا ونسبة الى ذلك
الفعل بالقرب والبعد فانه لا يخلو اما ان يكون تاثير العلة يتوقف
على ما يكون فيه شيء من ذلك الجسم او لا يتوقف على ذلك فان لم يتوقف
وجب ان يكون تاثيره في القريب من ذلك الجسم كتاثيره في البعيد

فلا يكون لذلك الجسم مدخل في التاثير اصلا وان كان تاثيره في القريب من
ذلك الجسم قبل تاثيره في البعيد عنه وجب ان يكون ذلك الفعل
مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون مجردا روحانيا فاذا كل ما يفعل
بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وينعكس انعكاس النقيض
ان ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يفعل بواسطة الجسم والنفس مما
لا وضع له فاذا لا يمكن ان يفعل بواسطة الجسم فاذا فاعل النفس
غني في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة جوهر
مجرد في ذاته وفي علاقته عن المادة وهو المسمى بالعقل ووجه
تسميته بالعقل ان كل مجرد عن المادة فيجب ان يكون عاقلا لذاته
وتبين ان عقله لذاته ليس لاجل حصول صورة اخرى مساوية له بل النفس
حضوره عند ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول ووجه تسميته
بالفعال انه الموجد لانفسنا والمؤثر فيها واما بيان ان ذلك ليس هو
واجب الوجود فهو مبني على ان الشيء الواحد لا يصدر عنه اكثر
من واحد فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في نفس الولد نفس الوالدين
فنقول الذي قدمناه كاف في ابطال ذلك ولكن الشيخ قد خص ذلك
في المباحثات بوجه اخر وهو انه قال بينا ان النفوس البشرية متحدة
في النوع فلو جعلنا نفسنا معلول نفس فلا يخلو اما ان يكون العلة
نفسا واحدة او اكثر من واحد فان كانت نفسا واحدة فاما ان يكون
معينة او غير معينة ومحال ان يكون غير معينة لان النفوس البشرية
متحدة في النوع فليس احد النفسين بالتاثير اولى من الاخرى ومحال
ان يكون غير معينة لان المعين يستدعي علة معينة فان الممكن
لا يترجح وجوده على عدمه الا لوجود شيء متى فرض عدمه فانه
يلزم من فرض عدمه عدم ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء معينا في
وجوده واما ان كانت النفس معلولة اكثر من نفس واحدة فهو
باطل لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان تكون المؤثر في

النفس الواحدة جميع النفوس المفارقة لكن ذلك محال لان الاقل من المجموع
الحاصل في زماننا مستقل بالتاثير فان المجموع الذي قبل زماننا اقل من
المجموع الذي في زماننا وذلك الاقل كان موثرا اما بكل احاد المجموع
الذي في زماننا كان في التاثير فيستحيل ان يكون المجموع موثرا لما عرفت
انه لا يجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان فاذا لا يمكن تعليل
النفس لمجموع النفوس السابقة ولا ببعض احادها دون البعض
فاذا يمتنع اسنادها الى شي من ذلك وهو المطلوب ومن هذه الحجة ما بها
باس لو تثبتنا النفوس في الماهية

الفصل العاشر في احتجاج القدما على وحدة

النفس: اعلم انا قد بينا ان نفس الانسان هي ذاته وحقيقته وكل
عاقل يعلم ببديهة عقله ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة
وبالجملة فعلم الانسان بوجوده وبوحدته علم بديهي جلي فكيف
يكون ذلك مطلوبا بالبرهان بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب النفس
معرفة ماهيتها وقواها وكيفية احوالها من الحدوث والبقا ولكن القدما
لما فرقوا اصناف الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها
الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان في جملتها شيئا هو كالاصل والمبدا
وان ساير القوى كالتوابع والفروع فلنذكر المذاهب المقولة في هذا
الباب ولنذكر دليل من ذهب بعضهم الى ان النفس واحدة ومنهم على
قسمين فمنهم من قال النفس تفعل كل الافاعيل بذاتها لكن بواسطة
الالات المختلفة التي تصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص وهو مذهب
الشيخ ومنهم من قال النفس ليست واحدة ولكن في البدن نفوس
عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها
غضبية واما المنكرون فقد احتجوا بان قالوا بان قالوا نجد النبات
وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة
دون المفكرة والعقلية فلما راينا النفس النباتية موجودة مع

اتحاد

لوحدة النفس

عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة
علمنا انها امور متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها
الا عند حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها واستغنا كل واحد منها
عن الاخر ثم راينا مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة
ببدن واحد واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بان قالوا قد دللنا
على ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى متخالفة وان كل قوة
فهي من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل
عن اللذات والشهوانية عن المؤذيات ولا تكون القوة المدركة
متاثرة مما يتاثر بها ثان عنه واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة
تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة اما المعاونة فلانا
نقول متى احسسنا الشي الملائم اشتهينا او غضبنا واما المتدافعة
فلانا اذا توجهنا على التفكر اختل الحس وعلى الحس اختل الغضب
او الشهوة واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شي مشترك لهذه القوى
يكون كالمدبر لها باسرها والا لامتنع وجود المعاونة والمدافعة
لان الفعل لكل قوة اذا لم يكن له اتصال بالقوة الاخرى وليست الالة
مشتركة بل لكل واحد منها الة مخصوصة وجب ان لا يحصل بينهما
هذه الممانعة والمعاونة واذا ثبت وجود شي مشترك فذلك
المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا فيه جسما ولا ح
والقسمان الاولان باطلان بما مضى في الفصول السابقة فبقي القسم
الثالث وهو ان يكون مجمع القوى شيئا لا يكون جسما ولا جسمانيا
وهو النفس فان قيل لو كانت هي النفس لكنت تعرف النفس
دائما وليس كذلك فانك لا تعرف النفس الا ببرهان فنقول المجهول
هو تسمية هوية بالنفس واما الماهية المسماة بالنفس فهي
معلومة لك ابدا لان النفس هي الذات المستعملة للالات المدركة المدركة
في اصناف الادراكات والتحريكات وذلك معلوم من غير حاجة

الى برهان من اخاصل كلام الشيخ ولقايل ان يقول ما المعنى بكون
النفس دراكا لهذه القوى فان عنيت به ان النفس علة لوجودها فهذا
القدر لا يكفي في كون البعض معاونا للبعض على فعله او معاوقا له
فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة واعطت لكل واحدة
منها آلة خاصة كان كل واحد منها منفصلا عن القوة الاخرى غنية
عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص
كيف يمنع الاخر عن فعله اليس ان العقل الفعال مبدا لوجود جميع
القوى في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدا واحد وعلة
واحدة ان يعوق البعض عن البعض او يعينه على ذلك وان عنيت
به ان النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة لها فهذا يحتمل وجهين
الاول ان يقال ان النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي
المشتهيات وتكون انها لهذه القوى ومبدا لهذه الافعال فاذا
ابصرت اشتهت او غضبت وهذا هو الحق ولكن ذلك يوجب القول
ببطلان القوى التي تثبتها الشيخ في بعض الاعضاء المخصوصة
فان النفس اذا كانت هي الذاكرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة
الى اثبات قوة باصرة في الروح الذي في ملتقى العصبتين والى اثبات
قوة سامعة في الروح الذي في العصب الصماخي وبالجملة فالانسان
انما ابصر وسمع بابصار وسماع قايم به لا بابصار وسماع قايم بغيره
الوجه الثاني ان يقال المعنى بكون النفس دراكا ان القوة الباصرة
اذا احست بالمحسوس الجزئي استعدت النفس لان تدرك ذلك
على وجه كلي مثلا اذا ادركت القوة الباصرة صورة شخص معين
ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا
وشكل كذا وسمة كذا وكل ذلك لا يخرجه عن الكلية فانك
قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية فانها لا تصير بذلك
جزئية وبالجملة فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس

لان تدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا
لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب ويصير
جزئيا بالتخصص القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة فهكذا يجب
ان يتصور كون النفس دراكا للقوى الجسمانية وجمعا لها على مذهب
الشيخ واما حجة المكثرين للنفس فهي ضعيفة جدا لانا لسنا نقول
القوة على الادراكات العقلية هي بعينها القوة على الادراكات الحسية
بل نقول هي قوى مختلفة لكن محلها النفس ولا يلزم من كون محلها
في الحيوانات اجسام ابدانها ان تكون في الانسان كذلك بل هي تستدعي
محلا فاما تعين ذلك المحل فهو موقوف على البرهان وايضا لو قلنا بان
القوة على الادراك والتحريك واحدة لم يلزم ان يكون في جميع المواضع كذلك
فانه ليس يمتنع ان يوجد قوة واحدة متعلقة بانواع كثيرة ثم يوجد
على كل واحد من تلك الانواع قوة على حدة وتكون القوة القوية
على كلها مخالفة بالماهية للقوة القوية على بعضها ولهذا احتمل
في ذلك سقط ما قالوه

الفصل الحادي عشر في المتعلق الاول للنفس

اعلم ان ذلك هو الروح وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطف اجزاء
الاغذية بحيث تكون نسبته الى الاجزاء اللطيفة من الغذاء كنسبة
العضو الى الاجزاء الكثيفة وانما عرفنا ان المتعلق الاول للنفس
هو هذا الروح لان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما
وراء موضع الشد مما يلي جهة الدماغ والشد لا يمنع الا نفوذ
الاجسام والتجارب الطبية ايضا شاهدة بذلك واذا ثبت ذلك فنقول
قد ثبت ان النفس واحدة فلا بد من عضو واحد يكون تعلق النفس
به اولا ثم بسائر الاعضاء بواسطته وقد دللنا على ان اول عضو يتخلق
هو القلب وانه هو معدن الروح فيجب ان يكون التعلق الاول للنفس
بالقلب ثم بواسطته بالدماغ والكبد وسائر الاعضاء فان قيل

لو كان القلب عضوا رئيسا لكانت الارواح منبت الاعصاب هو القلب
لا الدماغ لان منبت الآلة يكون هو المبدا ولما لم يكن كذلك بطل
ما قلتموه فنقول قد بينا في شرحنا للقانون انه لم يتم دلالة تعطيه
على ان منبت الاعصاب الدماغ واما الان فلنسلم ذلك ونقول لم
قلتم بان منبت الآلة يجب ان يكون من المبدا بل من الجائز ان يكون العضو
المستفيد مبتنيا لآلة الاستفادة فاذا اوصلت الآلة الى العضو
المفيد حينئذ يتادى فيه الارواح الحاملة للقوى واستقصاء الكلام
في ذلك مذكور في شرح القانون فمن اراده فليطلبه من هناك
وبالله التوفيق

الباب التاسع في شرح افعال النفس وفيه فصول

الفصل الاول في خواص النفس الانسانية

فمنها النطق وذلك لان الانسان غير مستغن في معيشته عن المشاركة
فان الانسان الواحد لو لم يكن في الوجود الا هو والا الامور الموجودة
في الطبيعة لهلك او ساءت معيشته بل الانسان يحتاج الى امور
ازيد مما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المعمول
فان الاغذية الطبيعية لا يلايم الانسان والملابس ايضا لا يصلح
للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الانسان
الى جملة من الصناعات حتى يحسن معيشته والانسان الواحد
لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من المشاركة
حتى يخبز هذا لذلك ويخيط ذلك لهذا فلهذه الاسباب احتاج
الانسان الى ان يكون له قوة على ان يعلم الاخر الذي هو شريكه
ما في نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت لانه يحصل
منه حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤونة تلحق البدن
ويكون شيئا لا يثبت ولا يبقى فيؤمن من وقوف من لا يحتاج الى الشعور عليه

وبعد الصوت الاشارة الا ان الصوت ادل من الاشارة لان الاشارة لا تتناول الا
المرئي الخاص ويحتاج المعلم ان يحرك حدقته الى جهة مخصوصة تغايره
الاشارة اقل وهو بها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم تقرر الاصطلاح
على تعريف ما في النفس بالعبارات واما الحيوانات الاخر فان اغراضها طبيعية
وملايمها مخلوقة معها فما كان بها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها
اصواتا تعرف بها غيرها على ما في نفوسها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة
جملية على حصول حالة ملايمة او منافرة واما الاصوات الانسانية فانها
تدل دلالة تفصيلية ولعل الامور التي يحتاج الانسان الى التعبير عنها غير
متناهية ومنها استنباط الصنائع العجيبة وللحيوانات الاخر ذلك
لا سيما النحل في بنائها البيوت المسدسة ولكن ليس ذلك مما يصدر
عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا
يتنوع هكذا قاله الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية ومنها
انه يتبع ادراكه الاشياء النادرة حالة تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع
ادراكه الاشياء المؤذية حالة تسمى الضجر ويتبعها البكاء ومنها
ان المشاركة المصلحية تقتضي المنع من بعض الافعال والحث على
بعض الافعال ثم ان الانسان يعتقد ذلك من صغره ويستمر نشوه
عليه ثم انه لا يرى احدا يباشره وينكر عليه حينئذ يتاكد فيه اعتقاد
وجوب الامتناع من احدهما والاقدام على الاخر فيسمى الاول قبيحا
والثاني حسنا جميلا واما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض
الامور مثل الاسد المعلم لا ياكل صاحبه فليس ذلك لاعتقاد ما
في النفس بل هيئة اخرى نفسانية وهو ان كل حيوان يحب بالطبع
ما يلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن اكله لذلك
الشخص وربما يقع هذا العارض عن الهام الهي مثل حب كل حيوان ولده ومنها
ان الانسان اذا احس له شعور بان غيره علم انه اقدم على قبيح فانه يتبع ذلك
الشعور حالة تسمى الخجالة ومنها انه متى ظن ان امرا مضرا يحدث في المستقبل

فانه ينبع من هذا الظن حالة تسمى خوفا ويقابله الرجا واما الحيوانات الاخر
فليس لها خوف ورجا الا في الزمان الذي يتصل به والذي يفعله النمل في نقل الحبة بالسرعة
الى جحرها منذرة بمطر يكون فلانها تتخيل ان المطر موذ لها كما ان الحيوان
يهرب عن الضد لما يتخيل انه موذ اذا ضربه ويوذيه ومنها ان الانسان له ان
يروي في امور مستقبلة انه هل ينبغي له ان يفعلها او لا ينبغي فحينئذ يفعل
بحسب ما حكمت به رويته واما الحيوانات الاخر فليس لها ذلك ومنها ان الانسان يمكنه دلالة
احضار المعاني الكلية والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من
المعلومات الحاضرة ومنها تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات
لا تقوى عليه لم يرتبها شرح العقل النظري والعقل العملي قال الشيخ
للانسان قوة تختص بالاراء الكلية وقوة تختص بالروية في الامور الجزئية
فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ويجمل ويقبح ويكون خيرا او شرا
ويكون ذلك بضرب من القياس والتامل صحيحا كان او سقيما وغايته ان يوقع
رايا في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات
لا تروي في كيفية ايجادها واعدامها والماضي ايضا لا تروي في كيفية
ايجاده وكذلك الحاضر بل التروي في كيفية الايجاد يختص بالامور
الممكنة المستقبلة واذا حكمت هذه تبع حكمها حركة القوة الاجماعية
الى تحريك البدن ويكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات
فمن هناك تاخذ المقدمات الكبرى فيما تروي وتنتج في الجزئيات اقول
هذا الكلام مشعر باعتراف الشيخ بان النفس تدرك الجزئيات فان الروية
في ان هذا الفعل جميل او قبيح لا يمكن الا بعد ادراك هذا الفعل وايضا
فلان القياس الذي ينتج ان هذا الفعل قبيح او جميل لا بد وان يكون موضوع
صغراه شخصيا ولا بد وان يكون كبراه كلية والقياس لا يمكنه عمل
القياس الا بعد العلم بالصغرى والكبرى واذا ما هنا شيء عالم بالكليات
والجزئيات معا قال الشيخ والقوة المدركة للكليات تسمى عقلا نظريا وهذه
الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب في الكليات

٢٩٠

وهذه للشر والخير في الجزئيات وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل
ومبادي تلك من المقدمات الاولية وما يشبهها ومبادي هذه من المشهورات
والمقبولات والتجربيات والمظنونات

الفصل الثاني في صفات النفس الانسانية

اعلم ان الاختلاف بين النفوس في مقاماتها الاصلية عائد الى قوة النفس
وشرفها ومقابلتها من الخسة والضعف فلنشرح حالها فنقول النفس القوية
هي الوافية بالافعال العظيمة والكثيرة والضعيفة مقابلها ومثاله انا
نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصبت الى الفكر اختل
احساسها وبالعكس واذا اشتغلت بالتحريكات الارادية اختل امر
ادراكها ونرى نفوسا قوية تجمع بين اصناف من الافعال مثل من يسمع كلاما
ويبصر شيا ويتفكر في شي ويحرك الى شي كذلك لم يمنعها الاول فهو صاحب
النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية واما النفس الشريفة
بغريزتها فهي الشبيهة بالعلل المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والنجدة
والكرم والرحمة والقسوة فلنشرح هذه الامور اما الحكمة فهي اما ان يكون
غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الاحكام
في القضايا النظرية وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب
الحكمة الكسبية وللنفوس تفاوت فيهما حتى ان البالغ فيهما منتهاها الى الدرجة
العالية هو النفس القدسية النبوية ويقابلها النفس البهيمة التي لا تنتفع
بتنبيه منبه وتعليم معلم واما حرية النفس فالنفس اما ان لا تكون
تابعة بغريزتها الى الامور البدنية واما ان تكون تابعة فالتي لا تكون تابعة
هي الحرة وانما سمينا هذه الحالة بالحرية لان الحرية في اللغة يقال على ما
يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات شر مستعبد فاما التابع الى الامور
البدنية فانه سوا تركها او لم تتركها فانه لا يكون حرا بل التابع التارك
اسوا حالا من التابع لو اخر في الخيال مرجنيه ان التوقان مع الحرمان قد
يشغل النفس عن اكتساب الفضايل وان كان احسن حالا منه في

المال لا لعدم وجدانه في الحال واشتغاله بغيره مما ربما يزيل عنه ذلك التوقان
في ثاني الحال فظهر مما قلنا ان الحرية عفة غريزية للنفس لا التي يكون بالتعود
والتعليم وان كانت تلك ايضا فاضلة وهذا معنى قول ارسطاطاليس الحرية
ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة
فكلما كانت علائقها البدنية اضعف وعلائقها العقلية اقوى كان اكثر (النفس ح)
حرية ومن كان بالعكس كان بالعكس والى هذا اشار افلاطون بقوله
الانفس المرتذلة في افق الطبيعة وظلمها والانفس الفاضلة في افق
العقل واما العفة فهي قريبة مما ذكرناه الا ان الاغلب على الاصطلاح
تخصيص لفظ الحرية بقلة الجزع على المفقود وتخصيص لفظة العفة
بعدم التوقان الى اللذات المستكرهة في المشهور واما الخيرية فهي عبارة
عن التذاذ النفس وتاذيها بخير غيرها وشره كالتذاذها وتاذيها بخير نفسها وشرها
ويتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة اما الكرم فهو التذاذها بايصال
خير الى غيرها والرحمة هي تاذيها بشر يصل الى الغير وهذه الفضيلة
لا تحصل الا عند حصول الحرية لان النفس لو كانت طالبة لهذه
اللذات لكان استغراقها في طلبها يمنعها عن الاشتغال بايصالها الى غيرها (لها ح)
ولان الذي يطلبه غيرها ربما كان مطلوبا لها فاشتياقها الى الوصول اليه
يمنعها من ايصاله الى الغير ويقابل خيرية النفس شرارتها وهي استيناسها
بما في هذا العالم دون غيرها فلا تكون متاذية بشر غيرها ولا ملتذة بخير (غيرها ح)
غيرها ويتفرع على هذه البخل والقسوة والبخل هو ان لا يلتذ بخير غيره بل يستاثر
بالخير دونه والقسوة ان لا يتالم بشر غيره ولا يبالي بمضرة غيره فهذه
جملة الامور المعتبرة في شرف النفس واذا عرفت ذلك فنقول ان قوة
النفس قد تزيد في شرفها وشرفها قد يزيد في قوتها وقد يتفقان لوازمهما
اما ان كل واحد منهما قد يزيد في الاخر فلان الكرم قد يكون لكرم النفس (فيه ح)
وعلوها عن ان يلتفت الى حفظ المال وقد يكون لشرفها غير بهما
والشجاعة قد يكون لقوة النفس واحتقار الخصم واستشعار

الظفر به وقد يكون لشرف النفس والترفع عن المهانة والمذلة كما قال ارسطاطاليس ليس
النفوس الشريفة فانها مفارقة البدن وترى حياتها في موتها وموتها
فيما حياتها فان كانت موتها من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لان الشجاعة
من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها الحكمية في الاقدام
والاحجام والجبن هو ان تطاوع في الاحجام ولا تطاوع في الاقدام وذلك
اما للتجمل او للضعف والتهور هو ان تطاوع في الاقدام ولا تطاوع في
الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها واما ان القوة والشرف قد يفترقان
في اللوازم فذلك مثل حب الرياسة في النفس القوية الشريفة والحماقة (مثل ح النسخ)
والترأس في القوية الجاهلة فانها لجهلها لا تعرف نفسها فتظن انها اهل لما ليست
اهلا له ولقوة نفسها تقدم على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها
وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات في اوقاتها وقد يكون لشرفها وقلة
التفاتها الى الموجود واستيحاشها بالمفقود وفقر النفس كذلك قد يكون
لضعفها وخوفها الفقر عند الحاجة وقد تكون لخستها واحتكارها
والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة والجور لازم للخسيسة
المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها
والحلم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والحرص وكبر
الهمة لقوة النفس الشريفة ايضا والفشل وصغر الهمة لضعف النفس
الخسيسة واعلم ان هذه الصفات تارة تكون بسبب الامزجة
وتارة بسبب الامور الخارجية وتارة بسبب جوهر النفس عند من يقول باختلافها

الفصل الثالث في كيفية تدرج المدركات

من التشخيص الى التجريد اعلم ان الماهية الانسانية من حيث
هي انسانية طبيعة لا يمنع تصورها عن ان يكون مقولا على كثيرين
ثم ان تلك الطبيعة لا تقتضي لا التوحد ولا التكثر والا لم تكن مقولة
على ما يقابل مقتضاها ولكنها من حيث هي مقولة على الامرين جميعا ثم ان
هذه الطبيعة اذا كانت في مادة فتنفير تقارنها قدر من الكيف والكم

والأين والوضع وجميع تلك الأمور غريبة عن طبعها على ما عرفته ثم إن
الحس الظاهر يأخذ الصورة الإنسانية مع هذه اللواحق ومع وقوع
نسبة بينها وبين المادة لأنه إذا زالت تلك النسبة بطل الأخذ لأنه لا يمكنه
استثبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة
عن المادة نزعا محكما وأما الخيال فإنه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة
تبرئة أشد لأنه يأخذها بحيث لا يحتاج في وجودها إلى وجود مادتها
لأن المادة وإن غابت أو بطلت فإن الصورة تكون باقية في الخيال فالخيال
قد جرد الصورة عن المادة تجريدا ما لكنه لم يجردها عن لواحق المادة
لأنه لا يمكنه أن يتخيل الإنسان إلا مع وضع وكيف ومقدار معين
وأما الوهم فإنه قد تعدى هذه المرتبة في التجريد لأنه ينال المعاني التي
ليست هي في ذاتها مادية وإن عرض لها أن تكون في مادة فإن الخير
والشر والموافق والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولو كانت هذه الأمور
مادية بطباعها لما استحال وجودها في غير الجسم إلا أنه مع ذلك
لا يجرد هذه المعاني تجريدا تاما لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة ما وبمشاركة
الخيال وأما القوة العاقلة فإنها تأخذ الصورة أخذا مجردا عن المادة
من كل وجه أما ما هو متجرد بذاته فالأمر فيه ظاهر وأما ما هو موجود في المادة فإن
العقل ينزع تلك الصورة عن مادتها ولواحق مادتها انتزاعا محكما
فيأخذها أخذا مجردا حتى يكون إنسانا يمكن أن يكون مقولا على
كثيرين فهذه مراتب التجريدات التي للقوى التي يثبتها الشيخ فأما على
المذهب الذي اخترناه فهي أنواع مختلفة من الإدراكات حاصلة للنفس

الفصل الرابع في مراتب النفس الإنسانية

في تعقلاتها . النفس حينما تكون خالية عن العلوم الأولية تسمى
عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى القابلة لكل صورة وحينما يرتسم
فيها العلوم الأولية تسمى عقلا بالملكة وهذه العلوم بها تستعد
النفس لاكتساب سائر العلوم وقد بينا في باب العلم أن نفوس

الناس مختلفة في هذه الحصة فمنها القدسية النبوية التي عرفت حالها من
شدة هذا الاستعداد وقوته فيها ومنها العاقرة لها ومنها نفوس متوسطة
وهي الأكثرية الوجود وأما الطرفان فإنهما الأقليان إلا أن الطرف الأشرف
أعز وجودا وأكثر أقلية وأما عندما تحصل العلوم الكسبية إلا أنها
لا تكون حاضرة بالفعل بل هي بحيث متى شاء أحضرها فإنها تسمى
عقولا بالفعل وأما عند اعتبار ما تكون تلك الصور المكتسبة حاضرة
مشاهدة فإنها تسمى عقولا مستفادة

الفصل الخامس في الصور التي يشاهدها الأنبياء والأبرار والكهنة والسحرة بل النيام والممرورون

قد عرفت أن الحواس خمس وعرفت أن الحس المشترك مجمع المحسوسات
الظاهرة فنقول إن الصور المحسوسة تنطبع في الحس المشترك من
وجهين أحدهما أن الحواس الظاهرة إذا أخذت صور المحسوسات الموجودات
في الخارج وأدتها إلى الحس المشترك فحينئذ تنطبع تلك الصور في الحس
المشترك وتصير مشاهدة وثانيهما أن القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب
الصور قد تنطبع في الحس المشترك ومتى انطبعت هذه الصورة التي
ركبتها المتخيلة في الحس المشترك صارت مشاهدة للحس المشترك حسب
مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج لأن الصور الواردة عليه من الخارج
ما كانت مشاهدة لأنها وردت عليه من الخارج بل لأنها انطبعت في الحس المشترك
فكذلك الصور التي تحدر من جانب المتخيلة وتنطبع في الحس المشترك
وجب أن تصير مشاهدة ومثال الحس المرآة فإن كل صورة تنطبع فيها
من كل جانب كانت مشاهدة محسوسة فكذلك الصور المنطبعة في الحس
المشترك من أية جهة انطبعت كانت محسوسة وإذا عرفت ذلك
فنقول الصور التي يشاهدها الأبرار والكهنة والنائمون والممرورون
ليست موجودة في الخارج فإن الأمور الخارجية لا يحضرها كل شخص

دون شخص مساوله في استماع الشرايه وارتفاع الموانع وسلامة الالات
فاذا ورد مما على الحس المشترك من داخل اعني من القوة المتخيلة الدائمة
الفعل في التصويرات والتركيبات ولو خليت المتخيلة وطباعها لما قرب
عن نقش الحس المشترك بمثل هذه الصور الا عن كلال الروح ولكن
تصرفها عن هذا الفعل امران احدهما ان الحس المشترك اذا انتقش بالصور
التي تورد عليه الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التي تركبها المتخيلة فحينيذ
تتعوق المتخيلة عن العمل والثاني تسلط العقل والوهم عليها بالضبط
والعقل عن الاضطراب والحركة عندما يستعملانها فيما يعنيهما فان المتخيلة
عند ذلك لا تتفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بها ثم اذا سقط
الشاغلان او احدهما وظهر سلطان المتخيلة فاخذت في التلويح والتشبيح
اما في النوم فقد انكسرت سورة احد الشاغلين وهو الحس الظاهرة
فيتعطل الحس المشترك عما يتادى اليه ويتسع الانطباع بالصور التي
يركبها المتخيلة وينقلب تلك الصور المتخيلة مشاهدة مرئية واما في
حالة المرض فان النفس تكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها حينيذ ان
يتفرغ لتثقيف المتخيلة فحينيذ يقوى سلطان المتخيلة ونقصد كنانة
تلويحها وتشبيحها وما يرى في حالة الخوف من الصور الهايلة فهو بهذا
السبب فان الخوف المستولي على النفس يصرفها عن تثقيف المتخيلة فلا
جرم استبدت المتخيلة برسم صورها في الحس المشترك كصورة
الغول وكذلك قد يستولي على النفوس الضعيفة الغفل فى
اخر كشهوة شي فتستتر تلك الشهوة حتى تغلب النفس وتصرفها
عن الضبط فترى تلك الامور المشتهاة مشاهدة فهذا هو سبب مشاهدة
الصور التي لا وجود لها في الخارج

الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة

اعلم ان الصور التي تركبها المتخيلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة
اما الكاذبة فوقوعها على ثلاثة اوجه الاول اذا ادرك شيا وبقيت

ان الحس الظاهر

صورة ذلك المدرك في خزانة الخيال فبعد النوم ترتسم في الحس المشترك
تلك الصورة التي بقيت مخزونة في الخيال الثاني ان القوة الفكرية اذا الفت
صورة ان تسمت تلك الصورة في الخيال ثم في وقت النوم تنطبع في الحس
المشترك كما ان الانسان اذا تفكر في الانتقال من موضع الى موضع
او يرجو شيا او يخاف شيا فانه يرى تلك الامور في النوم الثالث ان
مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة اذا تغير فانه يتغير افعالها بحسب
تغير مزاج تلك الروح فان الذي يميل مزاجه الى الحرارة راى في النوم النيران
ومن مال مزاجه الى البرد راى الثلوج ومن مال مزاجه الى الرطوبة راى الامطار
ومن مال مزاجه الى اليبوسة راى الاشيا المظلمة فهذه الانواع الثلاثة
من الرويا لا عبرة بها بل هي من قبيل اضغاث الاحلام فاما الرويا الصادقة
فالكلام في ذكر سببها مبني على مقدمتين احداهما ان جميع الامور الكاينة
في العالم مما كان وما سيكون ومما هو كاين موجود في علم الباري تعلى
والملايكة العقلية والنفوس السماوية وثانيتهما ان النفس الناطقة
من شانها ان تتصل بتلك المبادي وتنتقش فيها المنتقشة في تلك المبادي
وان عدم حصول ذلك ليس لبخل من جهة تلك المبادي او لعدم كون النفس
قابلة لتلك الصور بل لاجل ان انغماس النفس في البدن وعلايقه صار
مانعا من ذلك الاتصال التام واذا عرفت ذلك فنقول ان النفس اذا
حصل لها ادنى فراغ من تدبير البدن اتصلت بطباعها بالمبادي فينطبع
فيها من الصور الحاصلة عندتلك المبادي ما هو اليق بتلك النفس واولى
الامور بها ما يتصل بذلك الانسان او باصحابه وامثل بلده واقليمه فان كان
الانسان منجذب الهمة الى المعقولات لاحت له منها اشيا ومن كانت
همته مصالح الناس راها ثم ان المتخيلة التي من طباعها محاكاة الامور تحاكي
تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك
الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان الصورة التي ركبتها
المتخيلة من ذلك المعنى اما ان يكون شديد المناسبة لذلك المعنى حتى

لا يكون من المعنى الذي ادركته النفس وبين الصورة التي ركبتها المتخيلة فرق
الا من جهة الكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن
كذلك الا انه مع ذلك بين تلك الصورة وبين ذلك المعنى نوع مناسبة
مثل ان يتصور المعنى بصورة ضده او بصورة لازم من لوازمه فحينئذ يحتاج
الى التعبير وفايدة التعبير التحليل بالعكس يعني ان يرجع من الصورة
التي ثبتت في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة وان لم
يكن بين المعنى الذي ادركته النفس والصور التي ركبتها انتقالات
المتخيلة من صورة الى صورة اخرى حتى انتهى بالاخرة الى صورة لا تناسب المعنى
الذي ادركته النفس اصلا فحينئذ يكون هذه الرؤيا ايضا من باب اضغاث
الاحلام ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذب والشاعر لان المتخيلة
منهما قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة [illegible]

الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب

النفس الناطقة متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة بحيث
لا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعا لها عن الاتصال بالمبادي المفارقة والمتخيلة
ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس
الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في حال اليقظة مثل ما يقع
للنايمين من الاتصال بالمبادي المفارقة وترتسم فيها ادراك لبعض ما
كان او سيكون من المغيبات ثم يفيض عنها الاثر الى عالم التخيل كما ذكرنا
ثم ينطبع منه في الحس المشترك وربما يسمع كلاما منظوما من هاتف
او يشاهد منظرا في احسن هيئة واجل شكل يخاطبه بكلام فيما يهمه من
احواله واحوال من يتصل به ثم ان كان هذا الاثر الجزئي غير مخالف
للمعاني الكلية التي ادركتها النفس الا بالكلية والجزئية كان وحيا
صريحا وان حكاه الخيال مغيرا لما ادركته النفس كان محتاجا الى
التاويل وانما يصرف المتخيلة عن هذا الانتقال امران احدهما تمثل
الصور الحاصلة في النفس من جانب المبادي على نعت الجلاء والوضوح

فيصير ذلك مانعا لها عن التصرف فيها مثل ما ان الصور المحسوسة يمنعها
عن التغيير لشدة جلاء تلك الصور وثانيهما الضبط الذي يلحقها من جهة النفس
فان ذلك الحاجز واما النفوس التي ليس لها من القوة ما يتخلص بها عن شغل
التخيل فربما يستعين في حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما يستعين
بعضهم بشد حيث وبعضهم بتامل شيء شفاف او براق لامع يورث البصر
ارتعاشا فان كل ذلك مما يدهش الخيال فيستعد النفس بسبب حيرتهما
وانقطاعهما في تلك اللحظة عن تدبير البدن لانتهاز فرصة الغيب كما
ذكرنا ولكن هذا انما يكون في ضعفاء العقول المصدقة لكل ما يحكى
لهم من مسيس الجن مثل الصبيان والبله فاذا حارت حواسهم وكانت
اوهامهم شديدة الانجذاب الى مطلب معين لا جرم يقع لنفوسهم التفات
في تلك الحالة اللطيفة الى عالم الغيب وتتلقى ذلك المطلوب فتارة
يسمع خطابا ويظن انه من جني وتارة تتراءى له صور يشاهدها فيظن
انه من اعوان الجن فتلقى اليه من الغيب ما ينطق به في اثناء الغشي فياخذه
السامعون ويبنون عليه تدابيرهم في مهماتهم هذا جملة ما يقوله الشيخ
تفريعا على القول بالقوى واما اذا جعلنا النفس هي المدركة والمتخيلة
والمشاهدة لهذه الصور فتطبيق هذه الوجوه على ذلك اسهل والى الحق
اقرب

الفصل الثامن في الامور الغريبة التي تصدر

التي تصدر عن اقوياء النفوس قد بينا في باب العلم ان تصورات النفس
قد تكون اسبابا لحدوث حادث من غير ان يحصل هناك شيء من الاسباب
الجسمانية مثل ان الغم والغضب يوجبان سخونة في البدن وتصور
السقوط ممن يعدو على جذع موضوع على موضع عال يوجب السقوط
كذلك تصور الصحة والمرض يوجبهما واذا كان كذلك فليس بمستبعد
ان تقوى ولا لاجل مزاج اصلي يقتضي [illegible] تلك النفس بمثل تلك القوة
ان تتعدى تاثيرها الى غير بدنها فيجري عنها انفعالات في عناصر العالم

غيرهما

حتى يشفى المريض باستشفايه ويسقى الارض باستسقايه ويحدث الزلزلة
والطوفان والخسف ويصير الجماد حيوانا والحيوان جمادا الى غير ذلك من خوارق
العادات المنقولة عن الانبيا والذي يحقق ان تاثير النفس قد يتعدى
عن البدن حال الاصابة بالعين فان تعجب العاين من شي يقتضي خاصيته
تغير حاله لذلك الشي واذا اعقل ذلك في موضع فليعقل في ساير المواضع

الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات

والنيرنجات ... اعلم ان الاحوال العجيبة الغريبة الحادثة في هذا العالم
اما ان يكون اسبابها تصورات نفسانية او امور جسمانية اما اذا كان حدوث
تلك الغرايب من التصورات المجردة النفسانية فاما ان يكون تلك الغرايب
والعجايب اريد بها صلاح الخلق وحملهم على المنهج القويم والصراط
المستقيم واما ان يكون قد اريد بها تورط الناس في مهاوي الافات
والشر فالاول يسمى بالمعجزة والثاني يسمى بالسحر واما اذا كان حدوث
تلك الغرايب عن اسباب جسمانية فاما ان يكون حدوثها عن تمزيج قوى
سماوية بقوى ارضية واما ان يكون حدوثها لاجل خواص غريبة
موجودة في الاجسام العنصرية والاول هو الطلسمات والثاني هو
النيرنجات ...

الفصل العاشر في الالهامات

وهي مثل حال الطفل ساعة يولد من تعلقه بالثدي ومثل ما اذا اقيم
ما على شارف السقوط بادر الى التعلق بما يمسكه واذا تعرض لحدقته
نادر اطبق الجفن من غير روية وفكرة بل كانه غريزة للنفس لا اختيار
فيه وكذلك للحيوانات الهامات غريزة والسبب في ذلك ان المناسبات
التي بين الانفس ومبادئها منها ما يكون دايمة لا تنفصح وهي هذه
الالهامات ومنها ما لا يكون دايمة وذلك مثل خاطر الصواب
وهذه الالهامات تقف بها النفس على المعاني المخالطة للمحسوسات
فيما يضر وينفع فالذيب تحذره كل شاة وان لم تره قط ولا وصلت

اليها منه افة والفارة تحذر الهرة وكثير من الطيور يحذر جوارح الصيد
وان كانت البتة ما راتها قط قبل ذلك وافعال الحيوانات تارة على هذا الوجه
وتارة بسبب التجربة فان الحيوان اذا نال لذة او الما مقارنين لصورة حسية
ارتسم في النفس صورة الشي وصورة المقارن وما بينهما من النسبة فاذا
وقع الاحساس باحدا الشيين شعرت النفس حينيذ بالمقارن الاخر المطلوب
او المهروب ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب ...

الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر

اما الذكر فقد يوجد في كثير من الحيوانات واما التذكر فهو الاحتيال لاستعادة
ما اندرس ولا شبهة انه ليس الا للانسان والتذكر يشبه التعلم من وجه
ويخالفه من وجه اخر اما المشابهة فلان التذكر انتقال من امور ظاهرة
او باطنة الى امور غيرها والتعلم ليس الا ان يحصل في المستقبل شي اخر
وايضا فالمصير الى التذكر ليس من اشيا توجب حصول الغرض بل على
سبيل علامات اذا حصل اقربها من المطلوب انتقل النفس اليه في مثل
تلك الحال وان كانت الحال غير ذلك لم يجب حصوله بالبال كتاب مشترك
فيه مصنفه وليس يجب من حضور ذلك الكتاب بالبال حضور مصنفه
لا محالة لكل انسان واما التعلم فان الطريق الموصل اليه ضروري وهو
القياس والحد ومن الناس من يكون سريع الذكر ضعيف التذكر وذلك
ليبس مزاجه ويكاد ان يكون الامر في الفهم والتذكر بالتضاد فان الفهم يحتاج
الى روح لا ينم للنفس الا بروح لطيف سهل الحركة والذكر يحتاج الى روح
يابس المزاج فان قيل الصبيان مع رطوبتهم يقوى حفظهم فنقول ذلك
لان نفوسهم لا تشتغل الا بالشي الذي اخذ فلاجرم يقوى لذلك الحفظ
واعلم ان الرجا تخيل امر ما مع ظن انه يكون واما الامنية فهي تخيل
امر وشهوته والحكم بالتذاذ بكونه او كان والخوف مقابل الرجا
على سبيل التضاد والياس عدمه ...

الباب السابع في حال النفس بعد مفارقة البدن

وفيه فصول الفصل الاول في اثبات سعادتهما

وشقاوتهما اعلم ان لنا على اثبات اللذة العقلية حجتين احدهما انية والثانية لمية اما الحجة الانية وهي المذكورة في الاشارات وهي ان اللذة القوية عند الجمهور هي الحسية مثل لذة الاكل والشرب والوقاع ثم انا نشاهد بعض الناس يتركون هذه الامور اما رجا النيل لذة الغلبة ولو في شي حقير كالنرد والشطرنج وبعضهم يتركونها لاجل مهانة تصيبهم بسببها وبعضهم يتركونها لاجل ذكر يقع لهم بل الرجل الشجاع قد يحمل على عسكر يتيقن انه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لذة الحمد ولولا ان لذة الغلبة او لذة الاهانة او لذة الحمد اقوى عندهم من لذة الاكل والشرب بل من لذة الحياة والا لما رجحوا هذه اللذات على تلك اللذات بل هذا لا يختص بالانسان فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حملته اليه والمرضعة من الحيوانات ربما توثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في حمايتها لنفسها فدل ان اللذات الباطنة اعظم من اللذات الظاهرة الثاني وهو ان الملائكة لا ياكلون ولا يشربون ومن المعلوم بالضرورة عند كل عاقل ان حالهم اطيب من حال الحمار في لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على اثبات اللذات العقلية واما الحجة اللمية فهي ان اللذة هي ادراك الملائم واذا كان كذلك فمتى كان الادراك اشد والمدرك اشرف كانت اللذة الحاصلة اتم والملايم للنفس الانسانية هو ادراك المعقولات والادراك العقلي اشد اكتناها من الادراكات الحسية والمدرك العقلي هو الباري تعالى وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم واذا كانت الادراكات العقلية للنفس اكمل من الادراكات الحسية وادوم منها واكثر عددا منها والمدركات العقلية اشرف من المدركات الحسية بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر وجب ان يكون الالتذاذ العقلي اقوى بكثير من الالتذاذ الحسي بل لا يكون لاحدهما الى الاخر نسبة فان قيل فنحن في هذه الحيوة نحصل هذه العلوم فلما لا نلتذ بها فنقول

من الجائز ان يكون سبب اللذة او الالم حاصلا وان لم يحصلا الا ترى ان العضو الذي صار خدرا بالبرد اذا احرق بالنار او قطع بالسكين فانه لا يجد الالم في الحال ولكن متى زال العايق ظهر البلاء العظيم فكذلك هاهنا فان انغماس النفس في تدبير البدن كالمانع من ظهور هذه اللذات فاذا زال هذا المانع ظهرت اللذة فان قيل الشي انما يستلذ حال حدوثه لا عند استقراره بدليل ان الحيوة اشرف الاشيا موافقة ثم انا لا نستلذ بها مثل ما نستلذ بالوقاع وما ذلك الا انها لاجل كونها باقية غير ملذة فهذه اللذات العقلية بعد المفارقة تكون باقية فكيف تكون لذيذة مع بقايها وايضا فلان العلاقة البدنية كيف صارت مانعة عن هذه اللذات العظيمة والالام العظيمة مع ضعف العلاقة مع البدن واستحكام العلاقة مع هذه الامور فنقول انا قد بينا انه ليس من شرط حصول اللذة تجدد الحال واما اللذات والالام الجسمانية فانما يعتبر فيها التجدد لان اللذة تستدعي ملتذا وملتذا به ولا بد وان يكونا موجودين فاذا اشتدت الحرارة في العضو فما دام المزاج الاصلي باقيا كان الشعور بتلك المنافرة باقيا فكان الالم حاصلا واما اذا ابطل المزاج الاصلي وصارت تلك الحرارة جوهرية لذلك العضو فحينئذ لم يبق المنافرة لان المنافرة انما تكون بين شيئين فلما بطلت طبيعة العضو ولم تبق الا تلك الحرارة فكيف تكون المنافرة حاصلة واذا لم تكن المنافرة حاصلة لم يحصل الشعور بتلك المنافرة فلم يحصل الالم فلهذا السبب لم يحصل الالام واللذات الجسمانية الا عند تغير الحال لان حقيقة اللذة والالم لا يحصل الا عند التغير واما السوال الثاني فضعيف جدا لان اللذات والالام النفسانية وان كانت في غاية القوة الا ان تعلق النفس بالبدن وانجذابها الى تدبيره ايضا في غاية الكمال فيجوز ان يكون احدهما عايقا عن الاخر

الفصل الثاني في بيان مراتبهما في السعادة

والشقاوة النفوس لا يخلو اما ان يعتبر حالها بحسب قوتها النظرية

او بحسب قوتها العملية فان اعتبر الاول فاما ان يكون قد حصلت العقائد
الحقة او حصلت العقائد الباطلة او ما حصلت اعتقادا اصلا واما ان
اعتبر حالها بحسب قوتها العملية فاما ان تكون خيرة او شريرة او لا تكون
خيرة ولا شريرة فهذه اقسام ستة فلنتكلم في حكم كل واحد منها القسم
الاول وهو النفس التي حصلت الاعتقادات الحقة فهي تكون سعيدة
ملتذة باتصالها بالمبادي العالية الشريفة المقدسة واما قدر العلم
الذي عنده تحصل هذه السعادة فقال الشيخ ان هذا امر لا يمكنني
ان انص عليه ولكنه في كتاب المباحثات اكتفى بالتفطن للمفارقات
وفي كتابي الشفا والنجاة نعم ارى ان ذلك هو ان يتصور نفس الانسان
المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا
ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية ويتقرر عنده
هيئة الكل ونسب اجزايه بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدا
الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية
وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها
واية وحدة تخصها وانه كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه
من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر
استبصارا ازداد استعدادا للسعادة واما القسم الثاني وهو
النفس التي تنبهت لكمالها الذي هو معشوقها واشتاقت الى تحصيل
ذلك الكمال وذلك عندما برهن لها ان من شان النفس ادراك ماهية
الكل بكسب المجهول من المعلوم والانتقال من المبادي الى الغايات
والاستكمال بتلك التصورات بالفعل الا انها لم تحصل هذه الكمالات
بل حصلت اضدادها فانها بعد المفارقة يعرض لها من الالم بفقدان
الكمالات المعشوقة لها مثل ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها
وذلك الالم عظيم منزلتها ويكون هو الالم الذي لا يساويه تفريق
النار للاتصال وتبديل الزمهرير للمزاج وصاحب هذا الجهل انما لا يدرك

هذا الالم للعذر الذي قدمناه واما القسم الثالث وهو النفوس البله
التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة
للهيئات الردية صارت الى سعة من رحمة الله وان كانت مكتسبة
للهيئات الردية فتعذب عذابا شديدا بفقد البدن الذي هي مشتاقة
اليه وقال بعضهم ان هذه الانفس اذا كانت زكية وفارقت البدن
وكانت متصورة لامور قيل لهم في عاقبتهم من الحور والقصور فانهم اذا
فارقوا الابدان ولم تكن لهم علوم تشغلهم ولا جهل يشقيها فانها تتخيل
جميع ما قيل لهم في الدنيا ويكون الة تخيلهم لذلك شيء من الاجرام السماوية
فيشاهد جميع ما قيل لهم في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات وتكون
الانفس الردية ايضا مشاهدة العقاب كما يشاهد في المنام فربما
كان المحلوم به اعظم شانا في المحسوس وهذه الحالة التي ذكرنا انما
اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوايق وتجرد النفس
وصفاء القابل واعترض بعضهم على ذلك بان امثال النفوس البله لا تتناهى
انها غير متناهية فان تعلق كل واحد منها بجزء من اجزاء الفلك لزم
ان يكون للفلك اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وايضا فاجزاء
الفلك متشابهة في الماهية فليس بعض الاجزاء ان تكون الة لبعض
النفوس اولى من البعض وان كان الجزء الواحد الة لعدة من النفوس
فذلك محال لان الشيء الواحد لا يكون الة للفاعلين الكثيرين في افعال
مختلفة وايضا فان ذلك مبني على ان التخيل انما يكون بالة جسمانية
وقد عرفت ما فيه واما القسم الرابع وهو النفوس المتجردة في الدنيا
عن العلايق البدنية فلا شك انها بعد المفارقة لا تتعذب بمفارقتها
واما القسم الخامس النفوس التي اشتدت محبتها للعلايق البدنية
فقالوا انها تتعذب بسبب المفارقة مدة ثم ان تلك المحبة تزول وينقطع
العذاب الذي يكون بسببها فان قيل كل هيئة لا يتغير فاعلها ولا قابلها
استحال عليها التغير والزوال ومحبة النفس الناطقة للبدن اما ان

يكون موقوفة على تعلقها بالبدن او لا يكون فان كانت متوقفة على
ذلك التعلق لزم ان تزول تلك المحبة عند المفارقة حتى لا يتعذب
النفس لبدنه بسبب هذه العلاقة وان كان ثبوت هذه المحبة لا يتوقف
على هذه العلاقة فحينئذ استحال زوالها عن النفس لان جوهر النفس بعد
المفارقة يكون قابلة لتلك الهيئة ابدا والجوهر المفارق الذي هو
علة وجود تلك الهيئة لا يتغير واذا امتنع التغير على قابل تلك الهيئة
وفاعلها استحال التغير عليها واذا كانت تلك الهيئة دائمة ومتى
بسبب العذاب كان العذاب دائما فنقول ان المحبة هيئة قابلة للاشتداد
والاضعف ونرى ان الشيء المحبوب متى طال زمان المفارقة عنه فان
المحبة له تضعف ولا يزال يزداد ذلك الضعف عند تطاول زمان
المفارقة الى ان لا يبقى من المحبة شيء فكذلك هاهنا هذا ما قيل في
الجواب وبالجملة فهو غير دافع للشك المذكور وبالجملة ما لم يجوز
عروض التغير للنفس بعد مفارقتها عن البدن لا يزول الشك واذا
جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها بسبب العقائد الفاسدة
واما القسم السادس وهو النفوس الخالية عن العقائد الصادقة
والكاذبة وعن الاعمال الخيرة والردية ولعلها هي النفوس الهيولانية
المفارقة فما رأيت للحكماء في ذلك كلاما وهي اما ان لا تبقى ملتذة ولا متألمة
فحينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واما ان يقال بانها اذا
فارقت ابدانها فانه يفيض عليها من المبادئ العالية صور عقلية
يلتذون بها ولكن تجويز ذلك يفضي الى ان يحصل للنفوس علوم بعد
المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ان يحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الردية صور عقلية يلتذون
بها فهذه امور لا بد من التفكر فيها

الفصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمانية

من الناس من زعم ان السعادة والشقاوة للنفس فقط
ومنهم الحكماء على التفصيل الذي مضى ومنهم من زعم انها للبدن فقط وهم
اكثر المتكلمين ومنهم من زعم انهما لمجموع النفس والبدن اما المتكلمون
فمنهم من يقول ان الله تعالى يعدم الشخص ثم انه يعيده بعد عدمه
بعينه ومنهم من استبعد ذلك فزعم انه تعالى يجمع اجزاءه التي تفرقت
بموته ويركبها على الشكل الذي كان فيكون ذلك الشخص هو الذي
كان واما بيان ان المعدوم لا يعاد فقد مضى واما ان الشخص هل يمكن
اعادته بعد تفرق اجزائه فقد ذكرت الحكماء وجوها ونحن ننقلها الاول
قالوا ان شكل زيد وهيئته وتخطيطه وتركيب بنيته اما ان يكون
معتبرا في كونه هو او لا يكون فان كان معتبرا فلا شك ان ذلك الشكل
والتخطيط اعراض وهي تعدم عند تفرق اجزاء زيد فلا يمكن اعادته
فعلى هذا يمتنع اعادة بعض الامور التي يتوقف عليها هوية زيد فوجب
ان يمتنع اعادة زيد من حيث هو هو وان لم يكن ذلك الشكل والتخطيط
معتبرا في هوية زيد وجب ان تكون هوية زيد باقية عند عدم ذلك
الشكل والتخطيط فاذا صارت الاجزاء متفرقة عديمة الحيوة والحس
والحركة وجب ان تكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة
وايضا فلو كان الامر كذلك لكان زيد باقيا ابدا ولا يكون تركيب
اجزائه بعد تفرقه اعادة له الوجه الثاني قالوا لو اعيدت البنية
لكان لا يخلو اما ان يكون المعاد هو الاجزاء التي كانت موجودة عند
الموت او الاجزاء التي حصلت اذا اغتذى انسان بانسان فلا بد وان
يصير بعض اجزاء المأكول جزءا من بدن الآكل فلو اعيد ذلك الجزء
فليس بان يجعل جزءا من الآكل اولى من ان يجعل جزءا من المأكول فاما
ان يجعل لهما جزءا وهو محال او لا يجعل جزءا لواحد منهما وهو الباقي
ولا يقال بان لكل واحد منهما اجزاء اصلية وهي بالنسبة الى الآخر
الاصلية التي للآخر فاضلة والاجزاء الفاضلة لا يجب اعادتها
فلا جرم يعاد ذلك الجزء الى من هو له جزء اصلي لانا نقول قد سبق

[illegible]

بيان انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجزاء باقية في بدن الانسان من اول
عمره الى منتهاه فان كل واحد من الاعضاء البسيطة جميع ما يفرض فيه
من الاجزاء يكون في الصبغة واحدة ونسبة المتحللات الى الكل نسبة
واحدة فيستحيل ان يكون العضو قابلا للتحلل دون البعض الوجه
الثالث قالوا البنية لو اعيدت لكان المعاد اما ان يكون هو الاجزاء
الموجودة عند الموت او جميع الاجزاء التي حصلت في مدة العمر والاول
يقتضي ان يعاد ناقص الاعضاء على ذلك النقصان والثاني يقتضي
ان يعاد الجزء الواحد يدا ورجلا وقلبا ودماغا فانه قد يتحلل من
تلك الاعضاء اجزاء ينفصل عن الشخص ويصير جزء البعض الاغذية
فاذا تناول الانسان ذلك الغذاء فربما يصير ذلك الجزء ملتصقا بعضو
اخر فحينئذ يجب ان يعاد ذلك الجزء قلبا ودماغا وكبدا وذلك محال
وايضا فربما خلق الانسان لحمه او عاد ما لطف اخر من ابدان خلقته
الا ان يقال بان هوية الشخص لا يتعلق بشيء من هذه الاطراف بل بالاجزاء
الاصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرنا ولانه كيف يمكن ان يقال
بان الاشارة الى هذا الشخص انما تنالها تلك الاجزاء الاصلية دون الاجزاء
الفاضلة مع انه ليس في وسع الواحد منا ان يميز بين الاصلية والفاضلة
الوجه الرابع قالوا ان تميز الاجزاء بعضها عن البعض يستدعي علما
بالجزئيات وذلك محال على الفاعل الوجه الخامس قالوا قد ثبت ان دورات
الفلك غير متناهية والابدان المتكونة الماضية غير متناهية فالا
رواح الباقية غير متناهية فلو اعيدت الى الابدان احتاجت الى اجسام
بغير نهاية وهو محال الوجه السادس قالوا تلك الاشخاص لو اعيدت
مرة اخرى لوجب انتهاؤها الى العدم لما ثبت ان القوة الجسمانية متناهية
الفعل فيستحيل بقاء شخص جسماني مدة غير متناهية فلا يكون الشقاوة
والسعادة الدائمتين جسمانيتين اصلا بل نفسانيتين السابع قالوا البدن
اذا اعيد لثواب او لعقاب فاما ان يكون دار الثواب والعقاب هذا

العالم او عالما اخر فان كان هذا العالم فهذا مما لا يقوله الا اهل التناسخ
وقد بطل ذلك وان كان في عالم اخر لزم وجود عالمين وقد بطل ذلك
وثانيها قد ثبت ان تعلق النفس بالبدن انما يكون حتى يكون البدن آلة للنفس
في تحصيل الكمالات ومتى حصل الاستغناء عن الالة صارت الالة كلا ووبالا
لا سيما وقد بينا ان تعلقها بالبدن سبب لاحتجابها عن الكمالات الابدية
واللذات السرمدية فلا يليق بحكمة الحكيم رد النفس الى البدن وابقاؤها
فيه ابد الابدين فهذه جملة ما قيل في منع اعادة الابدان وهي وجوه ضعيفة
لانها مبنية على اصول واهية سبقت الاشارة فيما مضى الى ضعفها فلا نطول
القول فيها وبالله التوفيق

الباب الثامن في النفوس السماوية

قد دللنا في باب الحركة على ان حركات الافلاك ارادية ودللنا في باب
العلة على ان الارادة الكلية لا تصدر عنها افعال جزئية فاذا القوة
المحركة للفلك لا بد وان يكون صاحبة ارادات جزئية وادراكات جزئية
قالوا وقد ثبت ان المدرك للجزئيات لا بد وان يكون قوة جسمانية فاذا
القوة التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك قوة جسمانية وهي المراد
بالنفس وهذا بناء على ان المدرك للجزئيات يمتنع ان يكون قوة غير جسمانية
وقد عرفت ضعف هذا القول ومما هو موضع التعجب انهم عندهم ان النفس
انما تحرك الفلك لاشتياقه الى التشبه بالعقل والعقل جوهر مجرد عن
المادة ولواحقها واتفقوا على ان القوى الجسمانية لا تدرك المجردات
فان كانت النفس قوة جسمانية استحال منها ادراك العقل واذا
استحال منها ادراك العقل استحال ان تكون مشتاقة الى التشبه
بالعقل لان الشيء كيف يشتاق الى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه
فهذا مما لا يخفى على عاقل تناقضه ومما يباحث اخر وهو انهم قالوا يستحيل
اسناد الحركات الفلكية الجزئية الى ارادة كلية بل لا بد من اسنادها
الى ارادات جزئية وتصورات جزئية فنقول تلك التصورات الجزئية امور

ارادات

حادثة فلا بد لها من سبب فان استندت الى تصورات جزئية امور حادثة
فلا بد لها من سبب فان استندت الى تصورات اخر جزئية لزم التسلسل
وان استندت الى ارادة كلية فلم لا يجوز استناد الحركات الجزئية الى
الارادات الكلية وذلك بان يقال صاحب الارادة الكلية مبدأ لفيض
كلي الا ان تخصص القابل وقبوله سبب لتخصص تلك الآثار فان الفلك
اذا انتهى حركته الى نقطة معينة وكان محالا عليه ان يسكن ومحالا ان
يتحرك راجعا او يتوجه الى صوب آخر فليس يمكن فيه الا ان يتحرك من تلك
النقطة الى نقطة اخرى تليها فاذا لم يكن جسم الفلك قابلا الا لتلك
الحركة المعينة لا جرم فاضت تلك الحركة عليه لا لان الفاعل وان كان
عام الفيض الا ان تخصص الفيض لتخصص القابل واعلم ان الشيخ
ذكر في النمط السادس من الاشارات ان للافلاك نفوسا ناطقة غير
منطبعة في موادها وذكر في رسالة التحفة انه لا يجوز ان يكون لها
انفس جسمانية وبالجملة فكلامه في هذا الفصل مضطرب وذلك
بسبب من اعتقاده ان الشيء الواحد لا يكون مدركا للكليات
والجزئيات وقد عرفت فساد القول به وليكن هذا آخر كلامنا في
النفس وبالله التوفيق

الفصل الثالث في اثبات الجواهر المجردة عن الاجسام في ذواتها وفي فاعليتها وهي التي تسمى بالعقول

وهو فصل نذكر فيه الادلة المذكورة على اثبات هذه الجواهر وهي الاول
ما قد بينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وانه يجب ان تكونا مستندتين
الى جوهر مجرد عن المادة وعلاقتهما تقم كل واحد منهما بالآخر وليس
ذلك هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد الثاني ما
سبق من ان علة خروج النفوس الناطقة في تعقلاتها من القوة الى الفعل
لا بد وان يكون لاجل جواهر عقلية وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق

عليه

واحد

جوهر عقلي

[illegible]

الثالث ما سبق من ان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية وسبق ان القوة
القوية على الحركات التي لا نهاية لها لا تكون جسمانية اصلا وليس ذلك
هو الله تعالى لما سبق الخامس ومنها ان علة وجود الجسم لا بد وان يكون
اولا علة لهيولاه وصورته وعلة الهيولى ليست هي الجسم المتأخر في وجوده
عنهما ولا العرض المتأخر في وجوده عن الجسم ولا النفس اما اولا فلانها
تفعل بشركة من محلها الذي هو اما الجسم واما الهيولى واما ثانيا فلانها
تفعل بمشاركة الوضع والهيولى في ذاتها عديمة الوضع ويستحيل ان
يكون لشيء منها وضع ونسبة فيستحيل ان يكون فاعلها بفعلها بمشاركة
من الوضع فاذا فاعل الهيولى لا بد وان يكون جوهرا عقليا وليس ذلك
هو الله تعالى لما سبق السادس قالوا الباري تعالى واحد فمعلوله يجب
ان يكون واحدا وذلك الواحد اما ان يكون جسما او قوة جسمانية او لا جسما ولا
جسمانيا فان كان هو الجسم فالجسم مركب من الهيولى والصورة
والباري تعالى لا يكون فاعلا لهما معا فاما ان يكون فاعلا للهيولى
وبواسطتها يفعل الصورة واما ان يكون بالعكس والاول باطل لان
الهيولى حقيقتها انها قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا والثاني
باطل لان الصورة لو فعلت لكان فعلها بمشاركة الهيولى لانها لو كانت
غنية في فعلها عن الهيولى كانت غنية في ذاتها عن الهيولى على ما ثبت
ولو كانت فاعليتها بشركة من الهيولى لكان للهيولى مدخل في المؤثرية
وذلك محال ولان المعلول الاول لما كان هو الصورة لكانت الهيولى
معلولا ثانيا فيكون كون الصورة مبدأ للهيولى بشركة من الهيولى فيكون
الهيولى متقدمة على نفسها وذلك محال فاذا المعلول الاول ليس بجسم
ولا هيولى ولا صورة وليس بنفس ايضا لما ثبت ان النفس بشركة
المادة والوضع وكل ذلك محال على ما مضى في الدليل الخامس فاذا
المعلول الاول هو العقل السابع قالوا اذا فرضنا جسما يصدر عنه
فعل فانما يصدر اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم

معا

فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان محالا لان وجود المحوي مقارن لعدم الخلا
فلا يخلو اما ان لا يكون لوجود الحاوي تقدم على عدم الخلا المقارن لوجود
المحوي فحينئذ لا يكون لوجود الحاوي تقدم على وجود المحوي فلا يكون
علة له واما ان يكون له عليه تقدم وكل ما ثبوته باعتبار غيره فهو
لذاته ممكن فاذا عدم الخلا ممكن لذاته وهذا خلف فان قيل الستم تقولون
المحوي معلول العقل الذي هو مع الحاوي والمتاخر عن المع متاخر فاذا
المحوي متاخر عن الحاوي فنقول تاخر المعلول عن العلة ليس بالزمان حتى
يجب ان لا يكون متاخرا عما مع العلة بل ذلك التاخر انما هو بالذات
ولما كانت علة المحوي هي العقل الذي مع الحاوي لا جرم كان المحوي
متاخرا عن العقل الذي مع الحاوي ولا يجب ان يكون متاخرا عن الحاوي
لان الحاوي ليس علة له واما ان يجعل المحوي علة للحاوي فهو ايضا محال
لان الاضعف الاخس لا يكون علة للاقوى الاشرف وايضا فلان حيز الحاوي
انما لا يكون خاليا اذا اوجب المحوي وجود الحاوي فيعود ما ذكرناه من
ان يكون لعدم الخلا علة واما ان يجعل علة الاجسام الفلكية جسما
لا يحيط بها ولا هي محيطة به كان مباينا عنها وكان كل الشكل
مع الخلا بينه وبينها وذلك محال فثبت ان علة الاجسام الفلكية
ليس شيئا من الاجسام ولا ايضا شيئا من النفوس لان النفس لا تفعل
افاعيلها الا بمشاركة الاجسام فيجب ان يكون لمثل ذلك الجسم ضرب
من التقدم على الجسم الذي هو المعلول وحينئذ تعود المحالات
المذكورة فاذا فاعل الاجسام الفلكية يجب ان يكون ليس بجسم
ولا يتعلق بالجسم لا في ذاته ولا في فاعليته ويستحيل ان يكون
ذلك الحكم هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد
فظهر ان هذه الطرق بعد اثبات مقدماتها لا تدل على وجود العقول
الا بعد البناء على ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من الواحد وقد عرفت
اعتقاد نافيه فليس شيء من هذه الطرق بقوية وانما التعويل في

اثبات العقول على ان الحركة الفلكية لا بد لها من غاية وتلك الغاية ليست الا
تلك الجواهر العقلية وهذه الطريقة اوردوها وطولوا القول فيها لكنهم
لم يذكروها مضبوطة وانما اوردوها مشوشة غير منحصرة لانقسام بالنفي
والاثبات وانا احتال في تحريرها وتقريرها فاقول ان الفلك متحرك بالارادة
وكل متحرك بالارادة فله غرض والا لم تكن تلك الحركة اولى من غيرها وايضا
فان الفعل الذي لا يكون لفاعله فيه غرض فانه لا يكون دائما بل لا يكون
اكثريا فاذا الفلك له في حركته غرض وذلك العرض لا بد وان يكون كمالا
عند الطالب والا لم يكن طالبا له والذي هو كمال عند الطالب اما ان يكون
كمالا في ذاته واما ان لا يكون فان لم يكن الكمال عند الطالب كمالا في
ذاته امكن ان يظهر ذلك للطالب ان ذلك الكمال ليس مطلوبا لذاته
فحينئذ يترك ذلك الطلب ولكن ذلك على الفلك محال لما بينا من استحالة
انقطاع حركته فاذا الذي هو مطلوب الفلك كمال حقيقي فلا يخلو
اما ان يكون مطلوب الفلك من حركته افادة كمال لشيء او استفادة
كمال من شيء وباطل ان يكون الغرض افادة كمال لشيء لانه لا يخلو اما
ان يكون وجود تلك الافادة وعدمها بالنسبة الى الفلك سيانا واما
ان لا يكون فان كان سيانا امتنع ترجح الافادة على عدم الافادة والا
فقد ترجح الممكن لا عن سبب وان لم يكن الافادة وعدمها سيانا
بل كان احدهما به اولى فحينئذ لو لم يفعل ذلك الشيء لم تحصل تلك
الاولوية فاذا الفلك استفاد بتلك الافادة تلك الاولوية ولولا تلك
الاولوية لما اقدم على الافادة فاذا الغرض الاصلي من تلك الافادة
هو الاستفادة فثبت ان العلة الغائية للفلك استفادة كمال فنقول
لا يخلو اما ان يكون مطلوبه استفادة الكمال من الاجسام او لا من
الاجسام وباطل ان يكون مطلوبه استفادة الكمال من الاجسام
لان الاجسام اما عنصرية واما فلكية ومحال ان يكون مطلوب الفلك
استفادة الكمال من الاجسام العنصرية لان الاجسام العنصرية

الاحكام

محتاجة في كل كمالاتها الى الفلكية فلو استفادت الاجسام الفلكية
كمالاتها منها لزم الدور وهو باطل ومحال ايضا ان يكون مطلوب الفلك
استفادة الكمال من اجسام فلكية اما اولا فلان الكلام في غرض حركة
المغير كالكلام في غرض حركة الفلك واما ثانيا فلان الفلك لو استفاد
كماله من فلك اخر لتحرك الى جهة المغير على نحو سرعته وبطوه وليس
الامر كذلك فان الفلكين اللذين لا يعيه احدهما بالاخر كثيرا ما يختلفان
في ماخذ الحركة وفي كيفيه بطوهما وسرعتهما فثبت ان مطلوب الفلك
استفادة الكمال من جوهر غير جسماني ثم ذلك الجوهر اما ان يكون
كاملا من جميع الوجوه واما ان لا يكون فان كان كاملا من جميع الوجوه
لم يكن متحركا ولا محركا بالقصد الاول فان المحرك بالقصد الاول طالب
والطالب مفتقر للمطلوب وفاقد المطلوب غير كامل من جميع الوجوه واما
ان لم يكن كاملا من جميع الوجوه فتحريكه للفلك انما يكون لطلب الكمال
فيعود التقسيم من انه يطلب الكمال اما من الجسم او عن غير الجسم
ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى جوهر كامل من كل الوجوه وقد بينا
ان ذلك المغير ليس بجسم اصلا وليس ايضا بمباشر للتحريك بالقصد
الاول فهو اذا جوهر غير جسماني ولا مباشر للتحريك بالقصد الاول ونعني
بالعقل الا ذلك ولنتكلم الان في ماهية ذلك الاستكمال فنقول
الكمال المطلوب اما ان يكون ممكن الحصول بتمامه او ممتنع الحصول
بتمامه او يكون ممكن الحصول باجزايه ممتنع الحصول بكليته فان كان
الاول لزم انقطاع الحركة عند حصول ذلك الغرض وان كان الثاني
كان الطلب طلب المحال فبقي الثالث ولا يكون ذلك الا بالحركة الدايمة
التي تكون لاجزايها حصول ولا يكون لكليتها حصول وتحقيق
كيفية ذلك الاستكمال على ما قيل ان جوهر الفلك موجود كامل
بالفعل في جوهره وكمه وكيفه ووضعه وساير احواله ولم يبق
فيه شي مما بالقوة الا الاوضاع المختلفة التي لا يمكن حصولها باسرها

دفعة واحدة ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شي مما بالقوة
الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به في ان يخرج ما فيه من القوة الى الفعل
ولما تعذر عليه استخراج جملة الاوضاع من القوة الى الفعل لاجرم استخرجها
من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد الى غير النهاية فهذا ما قيل ثم ملامعنا شكوك
احدها ان الدليل قد دل على ان الفلك انما يتحرك طلبا للكمال اما لم قلتم انه
لم يبق فيه شي الا الاوضاع حتى تتعين ان حركته لاجل استخراج الاوضاع
وهب انكم عرفتم كماله في جوهره وصورته ومقداره واستداراته لكنكم
ما اقمتم حجة برهانية على انه ليس فيه شي مما بالقوة الا امر الاوضاع فلعل
فيه امورا كثيرة بالقوة ويكون استخراجها الى الفعل اولى واهم للفلك
من استخراج الايون والاوضاع بل الغالب على الظن القريب من اليقين
ان الحركة الدايمة التي لا تفتر لا بد وان يكون لغرض اعلى واجل مما الوفعله
الواحد منا لغرض عابثا سفيها ومما يدل على ما قلناه انه لو كان غرض الفلك
في حركته استخراج الايون والاوضاع من القوة الى الفعل فالفلك الثامن
يمكنه ان يدور في اليوم دورة واحدة تامة فيستخرج في اليوم الواحد
جميع الايون والاوضاع التي يستخرجها الان الى الفعل في اربعة وعشرين
الف سنة فلما لم يستخرجها في اليوم الواحد بل في هذه المدة الطويلة
علمنا انه ليس غرضه مجرد استخراج الاوضاع بل غرض ونقول ان كل
من كان غرضه ايجاد فعل وكان يمكنه ايجاد ذلك الفعل في ساعة
واحدة استحال ان يفعله في ساعتين لان تطويل المدة يتضمن تاخير
وجوده والقصد الى التاخير ينافي كون ذلك الوجود مقصودا
اللهم الا ان يقال الزيد في ذلك التاخير ايضا غرض وحينيذ يكون الغرض
في ايجاد ذلك الفعل في تلك المدة الطويلة ليس هو حصول ذلك الفعل
فقط بل شي اخر سوى حصوله ذاته واذا عرفت ذلك فلو كان الغرض
من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل لكانت تلك الحركة حركة
يستحيل ان يوجد ما هو اسرع منها لكن التالي باطل فالمقدم مثله

بيان الشرطيه ما بينا من انه متى امكن تحصيل الشي في زمان اسرع فالعدول عنه
الى تحصيله في زمان ابطا يقدح في كون حصول ذلك الشي مطلوبا واما بيان امتناع
التالي فهو ان الحكما اتفقوا على انه لا حركة الا ويمكن ان يوجد ما هو اسرع منه
وايضا فمعلوم انه ليس كذلك بل لسرعة الحركات حد محدود ولكون ذلك هو سرعة
الافلاك الاعظم فيلزم ان تكون حركات جميع الافلاك متساوية لحركة الفلك
الاعظم حتى ان في مدة دورة واحدة للفلك الاعظم يتحرك القمر ما يساوي حركة
مدار الفلك ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس غرض الفلك في حركته هو الاعظم
استخراج الاوضاع بل اكتساب انواع من الكمالات لا يعلمها الا الله فهذا ما
نقوله في هذا الموضع وهذا الفصل من كلامنا مشتمل على رموز ونكت من
استحضر الاصول الماضية وقف عليها وظفر منها بالحق الذي لا محيص عنه
ولكنا ذكرناها مختصرة لئلا يطول الكلام فيها الامر هو امثلها ومما قيل في هذا الموضع
من الشكوك ان التشبه بالعقل لا يمكن لان صيرورة الجسم عقلا محال واجيب محال صح
عنه بان قيل ليس غرض الفلك ان يجعل نفسه مثل العقل بل ان يستخرج
الكمالات اللايقة به من القوة الى الفعل كما اخرج العقل الكمالات اللايقة
بالعقل من القوة الى الفعل واذا عرفت هذه الجملة ظهر لك ان المحرك القريب
للفلك هو النفس التي هي المبدا القريب لحركة الفلك والمباشر لها وقد عرفت انها
وان كانت مدركة للجزئيات فلا بد وان تكون مدركة للمجردات المفارقات
وظهر انه لا بد من وجود اخر اعلى من مباشر التحريك وذلك هو العقل ثم موجود صح
انه لا بد في كل حركة من الحركات الفلكية من وجود هذين المبداين والدليل
الذي دل على ان اصل حركات الفلك ليس لاجل العناية بالسافلات فهو
بعينه يقتضي انه لا يجوز ان تكون جهة حركاتها او كيفية حركاتها
في بطوها وسرعتها لاجل العناية بالسافلات واعلم ان للمتقدمين
في تعيين الفلك في حركته جهة مخصوصة وبطوا وسرعة مخصوصين
رايان احدهما انهم قالوا ان اصل الحركة لاجل التشبه بالعقول المفارقة
وجهة الحركة للعناية بالسافلات قالوا لان الفلك لو تحرك لا الى تلك الجهة

بل الى جهة اخرى لكان التشبه حاصلا فلما استوى عنده الامران اختار الانفع
كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يذهب الى موضع مهم له ثم يكون الى ذلك الموضع
طريقان ويكون سلوكه لاحدهما نافعا للغير ولا يكون سلوكه للطريق الثاني نافعا
لذلك الغير فان خيريته تحمله على سلوك الطريق النافع للغير فكذلك ههنا
اعترض الشيخ على ذلك فقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال الحركة والسكون بالنسبة
الى الفلك سيان والحركة انفع للسافلات فلاجرم اختارها الفلك ولما كان
هذا باطلا فكذا ما قالوه ولقائل ان يقول الفرق بين الصورتين ظاهر لان
السكون عدم الكمال الذي هو التشبه والحركة تفيد ذلك الكمال ويستحيل
ان يستوي كمال الشي وعدم كماله بالنسبة اليه واما الحركة الى جهة
والحركة الى جهة اخرى فكل واحد منهما كمال وكل واحد منهما مما يرجع الى
مقصود الفلك وهو استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل فلما تساويا في سواء صح
غرضه لا جرم اختار الانفع للسافلات فظهر الفرق بين الصورتين بل الوجه
القوي في ابطال ذلك ان اختيار الحركة الى جهة مخصوصة لاجل السافلات
اما ان يكون بالنسبة اليه كاختيار الحركة الى جهة اخرى او يكون احدهما اولى
به وبعد الوجه المذكور الراي الثاني في علة اختيار الجهة والسرعة
والبطو اختلاف مبادي هذه الحركة في ماهياتها وهي العقول المفارقة فان
قيل ان الفلك لا يتشبه بالعقل في الكمال الذي يخصه من حيث هو عقل لان
الفلك يستحيل ان يحصل له كمال العقل فان الكمال اللايق بالعقل من حيث
هو عقل يمتنع حصوله للجسم من حيث هو جسم بل انما يتشبه به في مطلق
كونه كاملا واذا كان كذلك استحال ان يكون اختلاف العقول سببا
لاختلاف الحركات مثاله النجار اذا تشبه بالصايغ لا من حيث انه صايغ
بل من حيث انه يريد ان يستخرج كل ما يليق به في نجارته الى الفعل
كما ان الصايغ قد اخرج كل ما يليق به الى الفعل واذا كان وجه التشبه
ذلك فلو كان المتشبه به غير الصايغ فقيها او حدادا او شيا اخر لكان
ذلك التشبه بعينه حاصلا فنقول لا مرا ان كان كما قلتموه الا ان مبدا
تلك الحركات المختلفة هو العقول فيلزم من اختلافاتها اختلافها

وانما اذا اردت الحق الصريح علمت ان الشيئين اذا تشابها بشيء لا بما يخصه في كماله بل في
عموم كونه كاملا استحال ان يكون اختلاف ماهيات الامور المتشابهة مما
هو علة لاختلاف ذلك الشبه على ما قررناه في الشفاء وان استدللت باختلاف
الحركات على اختلاف المحركات فهذا لا يتم ايضا الا بان يقال الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ولو لم يقل بذلك فاي مانع يمنع من ان يقال ان واجب الوجود
عام الفيض وان كل فلك فله خصوصية ماهية مخالفة لماهية الفلك
الاخر وان ماهية كل واحد منها غير مستعدة الا لحركة مخصوصة فالفيض
العام من الباري تعالى مخصص بتخصص القابل واذا كان كذلك بطلت هذه التدقيقات
الطويلة فهذا ما نقوله في هذا الموضع واما الكلام في عدد العقول فسيأتي
في شرح مذهب القدماء في كيفية سلسلة الوجود وليكن هذا اخر الكتاب
الثاني وبالله التوفيق ○

الكتاب الثالث في الالهيات المحضة وفيه ابواب الباب الاول في اثبات واجب الوجود

ووحدته وبرائته عن مشابهة الجواهر والاعراض وفيه فصول

الفصل الاول في اثباته ○

اعلم ان اكثر المقدمات التي نبني عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد
سبق فيما مضى ان نركب البراهين من المقدمات التي مضى تحقيقها وان لا
نطول الكتاب باعادتها فنقول الناس قد توصلوا الى اثبات واجب الوجود
بطرق الاول طريقة الامكان وهي معتمد الحكماء قالوا لا شك في وجود
الموجودات فاما ان يكون فيها ما يستحيل عليه العدم لذاته او ليس
فيها ما يكون كذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي القول بصحة
العدم على كلها ولا شك في صحة الوجود عليها والا لم تكن موجودة
واذا صح الوجود والعدم عليها لم يترجح الوجود على العدم الا لمؤثر
فاذا لكل الممكنات مؤثر وذلك المؤثر يجب ان لا يكون ممكنا والا لكان له
مؤثر لكونه من الممكنات واذا لم يكن ممكنا فهو واجب وذلك هو
المطلوب وهذا البرهان مبني على مقدمات قد صححناها فمنها ان الممكن

يحتاج الى سبب ومنها ان ذلك السبب يجب ان يكون امرا وجوديا ومنها انه
يستحيل الدور ومنها انه يستحيل التسلسل وهذه المقدمات كلها قد صححناها
بالبراهين ومن الناس من زعم انه لا حاجة في هذا البرهان الى ابطال الدور وقطع
التسلسل قال لانا نقول ان كان في الاشياء واجب الوجود فهو المطلوب وان
لم يكن فيها شيء واجب الوجود فهي ممكنة الوجود وممكن الوجود يستحيل
استناد وجوده الى ممكن الوجود لوجهين الاول ان الممكن لو كان مؤثرا
في وجود غيره لكانت ذاته معتبرة في تلك المؤثرية فان موجودية المؤثر
معتبرة في مؤثريته وذات الممكن من حيث هو هو ممكن فلو كان الممكن
مؤثرا في وجود غيره لكان امكانه جزءا من مؤثريته لكن الامكان يمتنع
ان يكون جزءا من المؤثرية لان الشيء من حيث هو ممكن ليس بواجب
ومن حيث هو موصوف بانه واجب والشيء الواحد باعتبار الواحد لا يكون واجبا
ولا لا واجبا وهذه الحجة بعينها مثل دليل الحكماء على ان الصورة المادية
لو كانت موجدة لكانت موجديتها بشركة المادة التي ليس لها
الا القبول وذلك محال فاذا يمتنع ان تكون الصورة المادية مؤثرة الثاني
قالوا الممكن اذا استند الى سبب فاما ان يكون استناده اليه لامكانه
او لا لامكانه ومحال ان لا يكون لامكانه فان كل اعتبار لا يتحقق فيه الا
مكان وجب ان يتحقق فيه اما الوجوب واما الامتناع وهما منافيان
للاستناد الى الغير فضلا من ان يكونا موجبين لذلك الاستناد فبقي
ان يكون الاستناد الى العلة المعينة الامكان فالامكان علة للحاجة
الى تلك العلة وكل ممكن وجب ان يكون محتاجا الى تلك العلة فلو استند
ممكن الى ممكن لزم ان يكون الممكن الذي هو العلة مستندا الى نفسه
لكونه ممكنا وذلك محال فثبت انه لا يجوز استناد الممكنات الا الى
واجب الوجود ومهما كان الطريقتان ممكنا ان تعرف ماخذ الكلام فيهما
وعليهما مما قد مضى واعلم ان من الناس من يظن انه يحتاج في اثبات
واجب الوجود الى بيان امكان العالم وليس الامر كذلك بل يكفينا

واجب
الامر الذي ذكرناه من ان الموجودات ان كان فيها وجود فقد حصل المقصود
وان لم يكن فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن والممكن مستند الى الو
اجب ففي الموجودات موجود واجب الوجود ثم انا شرعنا بعون الله في احكام صفات
واجب الوجود يظهر ان العالم بما فيه من الجواهر والاعراض ليس بواجب
الوجود بل هو من اثار موجد ثم ان الذي احتجوا به على ان العالم ممكن
امور الاول ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة ولا شيء من المركبات
بواجب الوجود والهيولى والصورة كل واحد منهما محتاج الى الاخر ولا شيء
من الواجب الوجود بمحتاج فالعالم بكليته واجزائه ممكن الثاني ان
العالم وجوده زائد على ماهيته وكل ما كان كذلك فهو ممكن الثالث
العالم فيه كثرة ولا شيء مما كثرة منه بواجب الوجود فهذه الوجوه
الثلاثة هي التي عولوا عليها وانت ان استحضرت الاصول المذكورة
فيما مضى عرفت ما في هذه الطرق وعليها فهذا ما يتعلق بطريقة الامكان
ومن الناس من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث وزعم ان احتياج ما لم
يحدث ان كان الى المؤثر اظهر في العقول من احتياج الممكن الى السبب
ثم منهم من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث فقط ومنهم من زعم
ان علة الحاجة هي الامكان بشرط كونه حادثا وهذه الطريقة
الاخيرة اقوى ومن الناس من اعتمد على الاحكام والاتقان المشاهدين
في السماوات والارضين وما في تركيب بدن الانسان وما فيهما
من المنافع الجليلة والبدائع الغريبة التي تشهد فطرة كل عاقل
بانها لا تصدر الا عن مدبر حكيم عليم وهذه الطريقة دالة على الذات
وعلى العالمية وهي طريقة من تأملها ورفض عن نفسه المقالات الباطلة
وجد نفسه مضطرة الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقة
اعضائه واما الطبيعيون فانهم استدلوا بالحركة وانها لا بد وان تنتهي
الى محركات غير متحركة وان المحرك الذي لا يتحرك لا بد وان يكون له حاصلا
ابدا كل ما كان ممكنا في حقه والذي يكون كذلك لا بد وان يكون

واجب الوجود ومن الناس من زعم ان العلم بالله تعالى علم بديهي ضروري
فان الانسان يجد نفسه عند وقوعه في محنة او بلية متضرعة الى
موجود قادر يخرجه عن انواع البليات واصحاب الرياضات وتجريد النفس
يزعمون ايضا ان العلم بوجود الاله تعالى ضروري بديهي وبالله التوفيق

الفصل الثاني في وحدة واجب الوجود

الادلة التي عول عليها الحكماء في ذلك مبنية على مقدمات ست تكلمنا فيها
في الكتاب الاول اولها ان الوجود امر ثبوتي وثانيها ان الوجوب بالذات
يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات وثالثها ان الوجود وصف مشترك
ورابعها ان التعين زائد على ماهية المتعين وخامسها ان التعين وصف
ثبوتي وسادسها ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ثم اذا بينا هذه
المقدمات فنقول لو فرضنا ذلك لكانا مشتركين في وجوب الوجود متباينين
بالماهيات والهويات والتعينات فانه لا بد وان يكون وجوب وجود كل واحد
منهما مغايرا لهوية كل واحد منهما فنقول لا يخلو اما ان يكون بين وجوب
وجود منهما وبين تعينه ملازمة او لا يكون فان لم يكن بين الحقيقتين ملازمة
كان الوجوب غير مقتض لذلك التعين وذلك التعين لا يقتضي الوجوب
فاتصاف الوجوب بذلك التعين وذلك التعين بذلك الوجوب يستدعي
سببا من الخارج فيكون كل واحد من تلك الاشخاص ممكن الوجود محتاجا
الى سبب يوجده ويشخصه فلا يكون الاشياء الواجبة واجبة هذا خلف
واما ان كان بين الحقيقتين تلازم فذلك التلازم اما ان يكون لنفس
طبيعتيهما او لنفس طبيعتيهما فان كان الاول فقد عاد المحال وان كان
لنفس طبيعتيهما فاما ان يكون احدهما علة والاخر معلولا ومن المستحيل
ان يكون كل واحد منهما علة لصاحبه لانه يلزم الدور وتقرير ان لا
يبطل هذا القسم يمكننا تقرير الحجة لانا نقول يمتنع ان تكون الخصوصية
مقتضية للوجوب لان الوجوب على هذا التقدير وان كان في ذات الخاص
الا انه ثبوتي خارجا عن تلك الخصوصية لان جهة الاشتراك لا محالة خارجة

عن جهة الامتياز لكنا قد بينا في المقدمات ان الوجوب بالذات يستحيل
ان يكون تابعا لماهية غيره واما ان جعلنا الوجوب بالذات متبوعا
وجعلنا تلك الخصوصية معلولة للوجوب فمتى تحقق الوجوب بالذات
تحققت تلك الخصوصية بعينها فكل واجب الوجود لذاته ليس الا
ذلك الواجب فاذا واجب الوجود واحد هذا تمام الحجة ويمكن ايرادها
على وجه اخر فنقول لو كان واجب الوجود اكثر من واحد مركبا من
جزئين على ما تقرر فيكون جزء من واجب الوجود فيكون واجب الوجود
متقوما بها فلا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود لذاته لا ان
قوامه بجزئه وجزؤه غيره وما قوامه بغيره فليس بواجب ثم انا ننقل
الكلام الى جزئيه فنقول الجزءان لا بد وان يتشاركا في الوجوب والا
لكان الواجب متقوما بما ليس بواجب والمتقوم بغير الواجب غير
واجب فالواجب ليس بواجب هذا خلف واذا ثبت تشاركهما في الوجوب
الذاتي فلا بد وان يتباينا من وجه اخر اذ لو لم يتباينا من وجه اخر
لم يتميز احدهما عن الاخر فلا يكونان اثنين بل يكونان شيئا واحدا فلا
يكون لكل واحد منهما جزءان وقد ثبت ذلك هذا خلف واذا كان كل واحد
من الجزئين مشاركا للاخر من وجه اخر ومباينا له من وجه اخر لزم
ان يركب كل واحد من الجزئين جزئين اخرين وهكذا كل ما يعرض فيه من
الجزئين لا بد وان يكونا متشاركين في الوجوب ومتباينين من وجه
اخر وذلك يوجب انقسامها الى جزئين اخرين فاذا يجب ان يكون كل
واحد منهما مركبا من اجزاء غير متناهية لكن كل كثرة فلا بد فيها
من الواحد لكن يستحيل ان يكون فيها واحد لان ذلك الواحد
يكون مشاركا لغيره في الوجوب ومباينا له في الخصوصية فيكون
فيه تكثر ولا يكون ذلك محال فاذا واجب الوجود واحد ويمكننا
ان نورد ذلك على وجه اخر فنقول لو كان واجب الوجود اكثر
من واحد لكانت الاشيا الداخلة تحته اما ان يكون تميزها بالذاتيات

الواحد حد / لكان كل واحد
من جزئين
فيه واحد كان كثرة

او لا بالذاتيات فان كان بالذاتيات كان واجب الوجود جنسا تحته انواع
وان كان لا بالذاتيات كان نوعا تحته اشخاص فنقول ومحال ان يكون
جنسا تحته انواع من وجوه الاول وهو انه لا بد لتلك الانواع من فصول
يميز بعضها عن البعض وذلك باطل لان الفصل يجب ان يكون سببا لوجود
حصة النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجود وجود اخر فيكون موجودا بالذات
مرتين وذلك محال الوجه الثاني وهو ان الوجوب بالذات من حيث انه
كذلك هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث انه متقوم
بالفصل يلزم من عدم الفصل عدمه فيكون الشي الواحد متعلقا بالغير
وغير متعلق به هذا خلف الوجه الثالث اما ان يمتاز كل واحد منهما عن
الاخر بفصل يختص به واما ان يمتاز احدهما عن الاخر بامر وجودي والاخر
يمتاز عنه بعدم ذلك المعنى وهذا الاخير ممتنع لانه اذا امتاز احدهما
عن الاخر بعدم الشي الذي لذلك الاخر فيكون من شان وجوب الوجود
ان يثبت قائما مع عدم شي يلتحق به والعدم ليس له معنى محصل في الاشيا
بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في المجرد من دون
الزيادة التي في ذي الزيادة او لا يكون فان لم يكن فليس لعديم الشرك
وجوب الوجود وان كان فتكون الزيادة فصلا وحشوا في قيام واجب
الوجود واما ان امتاز كل واحد منهما عن الاخر بامر وجودي فلا يخلو اما
ان يكون كل واحد منهما شرطا في وجوب الوجود فحينئذ يمتنع عن كل
واحد منهما عن الشرطين واذا كان حاصلا فيهما فاما ان يكون حصولهما
موجبا لوقوع الامتياز واما ان يوجب تميز كل واحد منهما عن نفسه
لحصول الوصفين في كل واحد وان لم يكن كل واحد منهما شرطا كان
وجوب وجود كل منهما متقوما دون ما في الاخر من المميز ووجود وجوب
الاخر متقوما دون ما في الاخر من المميز فحينئذ لا يكون واحد من المميزين
مقوما للوجود اصلا لان الوجوب قد تقرر عند عدم هذا تارة وعند
عدم ذلك اخرى بل يكونان عارضين وحينئذ يبقى الكلام في سبب

الوجود

الامتياز واما ان قيل بان وجوب مشهوك باحد تلك الفصول لا بعينه
فهذا ممتنع لانه اذا كان هذا الفصل غير محتاج اليه ولا ذاك ايضا
محتاج اليه فقد شارك كل واحد منهما في انه مستغنى عنه فوجب
ان لا يكون الوجوب محتاجا الى كل واحد منهما فان قيل هذا منقوض
باللون فانه لا يتقرر وجوده الا اذا انضاف اليه فصل اي نوع من
انواعه كان وكذلك الهيولى لا يتقوم الا عند صورة اية صورة
كانت ولا يعتبر في تقويم اللون فصل معين ولا في تقويم الهيولى صورة
معينة فنقول ان اللون غير محتاج في ماهيته الى شيء من تلك الفصول
وانما يحتاج في وجوده اليها واللون الذي هو حصة السواد محتاج
في وجوده بعينه الى فصل السواد وكذلك الذي في البياض
فعلى هذا لو كان واجب الوجود كذلك لكان في وجوب وجوده
مستغنيا عن الفصل فكان يجب ان يحتاج الى تلك الفصول في وجود
اخر فيكون للواجب بذاته وجود اخر هذا خلف وحاصل هذا الوجه
بعد التطويل يرجع الى الوجه الاول واما القسم الثاني وهو ان يكون
واجب الوجود نوعا تحته اشخاص فذلك ممتنع اما من حيث الاجمال
فلانه اذا كان كل واحد منهما مساويا للاخر في تمام الماهية ومفارقا
له في غير الماهية وهو لكل واحد منهما من التعين والتشخص وجب
ان يكون التعين الذي هو زائد على الماهية ولاحق لها مستدعيا
علة غير تلك الماهية وغير لوازمها فيكون لولا تلك العلة لم يكن
ذلك الواجب فيكون الواجب المعين معلولا فلا يكون الواجب واجبا
هذا خلف ومن وجه اخر وهو انك قد عرفت ان الطبيعة الواحدة لا تتكثر
الا بسبب تكثر الحامل والمادة وبالجملة فلا بد من التباين في الوقت
والزمان والحيز والمكان مما ليس يعقل في حقه ذلك الاشتغال ان يكون
نوعه اشخاص كثيرة وانت تعلم ان هذه الادلة كلها مبنية على
تلك المقدمات الست وان الحكماء لم يتكلموا في انفاذها وانما هو لو

الواجب

كلها

ذلك الاجـ

انفاسهم في تكثير هذه الادلة التي هي متفرعة على تلك الاصول ونحن
قد قلنا في تلك الاصول ما حضرنا في الوقت ونرجو من الله تعالى ان يفتح
علينا ابواب رحمته في زيادة اتقان لتلك الاصول ؞

الفصل الثالث في نفي الكثرة عن واجب الوجود

واجب الوجود لا يجوز ان يكون له اجزاء تتقوم ذاته لا اجزاء حسية كما يكون
للجسم من الاجزاء الحسية ولا عقلية كما له من جزئية الهيولى والصورة في
المشهور لان المركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فالمركب محتاج الى الغير
والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فاذا واجب الوجود ممكن لذاته هذا
خلف قال بعضهم البرهان لم يدل الا على موجود ينقطع عنده سلسلة
الحاجة ومن المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع ارتفاع كل واحد
منها يكون ايضا ممتنع الارتفاع فحينئذ يكون صالحا لان ينقطع عنده
سلسلة الحاجة فنقول في جوابه ان كل واحد من اجزائه لو كان واجبا
لذاته لكان الوجود لذاته اكثر من واحد وقد ابطلنا ذلك فاذا واجب
الوجود منهما جزء واحد وباقي الاجزاء ممكن والمجموع الحاصل من تلك الاجزاء
الممكنة ايضا ممكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكنا هذا خلف
ومما يستدل به في نفي الكثرة ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون
ملازما للاخر او لا تكون بينهما ملازمة اصلا او تكون الملازمة من احد
الجانبين دون الاخر فان كانت الملازمة من الجانبين فتلك الملازمة
اما ان يكون لذاتيهما او لثالث فان كانت لثالث كان ذلك المركب من حيث
هو هو معلولا لذلك الثالث وان كانت لذاتيهما فلا يخلو اما ان يكون
لاحدهما حاجة في تحققه الى الاخر او لا يكون اليه حاجة ولا الى ما يحتاج
اليه الاخر وهذا القسم الاخير يوجب استغناء كل واحد منهما عن الاخر وانقطاعه
عنه لان الشيء اذا كان غنيا في وجوده عن الاخر وعما يحتاج اليه الاخر
فلو قدرنا عدم ذلك الاخر لم يؤثر عدمه في عدم الاخر بوجه اصلا فيكون
كل واحد منهما غنيا عن الاخر من كل الوجوه فلا يكون وجوب مفارقتهما

واجب ح

في ح

الا اتفاقيا كما يقال من متى كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا فانه وان هم
مقارنتهما ليس لان في احدهما اقتضا الاخر بل كل واحد منهما علة اتفق وقوعها عند
الاخر فان الاول لا ينعدم فانه لا يحصل من وجود موجودين او وجودين
معًا شيا هو مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية فاذا لابد وان
يكون لاحد الجزئين حاجة الى الجزء الاخر لان ما يحتاج اليه الاخر ومن الممتنع
ان يكون لكل واحد منهما حاجة الى الاخر والا لزم منه تقدم كل واحد
منهما على الاخر الموجب تقدم كل واحد منهما على نفسه فاذا لابد التعلق
في الوجود من جانب واحد فلا يكون الجزءان معا في درجة الوجود بل
يكون احدهما واجبا لذاته والاخر ممكنا لذاته معلولا لذلك الواجب
فثبت ان واجب الوجود على كل حال يجب ان يكون واحدا واعلم انا
اذا قلنا واجب الوجود واحد في ذاته فلسنا نعني به انه يجب ان يكون
واحدا في سلوبه واضافاته وكيف نقول ذلك وكل شي فانه مسلوب
عنه امور غير متناهية ويضاف اليه امور غير متناهية وهو اذا الاخر
مع تلك السلوب والاضافات لا يكون واحدا حقيقيا بل المدعى ان الذات
الذي هو معروض تلك السلوب والاضافات لا تكون الا واحدا وبالجملة
الذات التي هي معروض الصفات الحقيقية والاعتبارية يجب ان يكون
واحدا ومما يحقق ذلك ان الوحدة ابعد الاشيا عن صباغ الكثرة ثم
انه يعرض لها سلوب غير متناهية فان المراتب الغير المتناهية الاعداد
مسلوب عنها ولها الى كل مرتبة من تلك المراتب اضافة فظهر بان انه
لا محيص عن تكثير السلوب والاضافات وظهر ان واجب الوجود لا يجوز
ان تكون في حقيقته كثرة

الفصل الرابع في انه ليس بجسم وذلك

من وجوه خمسة : الاول ان كل جسم فانه يفرض فيه اجزا حسية
تكون كله متعلقا بها ولا شي مما هو كذلك بواجب الوجود الثاني ان كل
جسم فانه يوجد جسم اخر مشارك له في نوعيته او في جنسه لانه

لو وجد ما يشاركه في تمام ماهيته فقد وجد ما يشاركه في نوع وان لم يوجد
مثله فلا شك ان جسما اخر موجود مثل النبات والحيوان فهو مشارك
للجسم الواجب وجوده في الجسمية فيكون ذلك الجسم الواجب داخلا
تحت جنس وممتازا عن ساير الانواع بفصل مقوم فيكون واجب الوجود
مركبا وواجب الوجود ليس بمركب وفي هذه الحجة كلام يمكنك ان تعرفه
من الاصول الماضية الثالث ما بينا في باب العلة ان القوى الجسمانية
متناهية وثبت ان واجب الوجود يجب ان لا يكون لا ماضيه للوجود
نهاية وبداية فلا يكون واجب الوجود جسما الرابع ما بينا في كتاب النفس
والعقل وجود جواهر غير جسمانية وبينا ان علة المجرد يجب ان يكون
مجردا والباري تعالى مبدا المبادي فيجب ان لا يكون جسما الخامس فهو
ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة ولا شي من الواجب بمركب
وايضا فقد قدمنا ان الهيولى والصورة ليست احداهما علة مطلقة
لقوام الاخر بل العلة المطلقة لهما شي ثالث غير جسماني فلا يكون
واجب الوجود جسما وقد علمت ما في هذه الطريقة

النقل

الفصل الخامس في انه تعالى ليس بجوهر

الجوهر لفظه مشترك بين امور كثيرة والذي يقتضي تحليته منها
ها هنا امور اربعة الاول ان نعني بالجوهر كل موجود غني عن المحل
والموضوع وواجب الوجود بهذا المعنى جوهر الثاني ان نعني به كل
ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا انما يتناول
الشي الذي يغاير وجوده ماهيته فان قلنا بان وجود الباري هو نفس
ماهيته لم يكن الباري جوهرا ايضا بهذا المعنى وان قلنا بان وجوده
زايد على ماهيته كان جوهرا الثالث ان نعني به الذات القابل للصفات
والحكماء اتفقوا على ان ذات الباري لا يمكن ان يكون موصوفا بشي
من الصفات الثبوتية الغير الاضافية لان تلك الصفات اما ان يكون
واجبة لذاتها او لا يكون ومحال ان يكون واجبة لذواتها لما قد

فلانه يلزم منه وجود شيئين واجبي الوجود وهو محال واما ثانيا فلان
الوجود الواجب لذاته استحال قيامه بغيره وتوقفه في وجوده على ذلك
الغير واما ان كانت ممكنة الوجود لذواتها فيكون لها علة وعلتها اما ذات
الباري تعالى او ما ينتهي الى ذاته تعالى لما ثبت ان واجب الوجود واحد فلو
كانت تلك الصفات حالة منطبعة في ذات الباري تعالى لكان الباري
تعالى فاعلا لها وقابلا لها وقد ثبت ان ذاته تعالى بعيد عن انحاء التكثر
فتكون الذات الاحدية فاعلة وقابلة معا وذلك محال هذا حاصل ما
قيل فيه وهو مبني على ان البسيط لا يكون بالنسبة الى الشي الواحد
قابلا وفاعلا وقد قلنا فيه ما سمعته ومما هو موضع التعجب الكثير
انهم اتفقوا على ان تعقل الاشيا عبارة عن انطباع صورها في العاقل
واجمعوا على ان الباري تعالى عالم بالكليات فاذا قد حصلت في ذاته
صور المعلومات وتلك الصور معلولات ذاته فاذا ذاته فاعلة لها
وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه فان قيل انهم ينكرون ارتسام صور الكليات
في ذاته فنقول اذا كان العلم عندهم عبارة عن ارتسام صور المعلومات
في ذات العالم فمتى انكروا هذا الارتسام فقد انكروا كونه عالما ثم الذي
يدل على اعترافهم بذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في النمط السابع من كتاب النمط
الاشارات بعد ما بين ان العاقل لا يتحد بالمعقول فانه اورد على
نفسه سوالا وقال لعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل
ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان الواجب الوجود يعقل
كل شي فليس واحدا حقا بل هناك كثرة اجاب انه لما كان يعقل
ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته بذاته لم يلزم ان يعقل
الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت
ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة
لا تثلم الوحدة فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية او غير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسما لكن لا تاثير لذلك في وحدانية

ذاته فهذه الفاظ الاشارات وهي صريحة فيما ذكرناه لانه سلم ان عقله للكثرة
كثرة لازمة للذات متأخرة لا داخلة مقومة وسلم ايضا ان الاول يعرض
له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكل ذلك نفس ما ادعيناه من ان
ذاته يقتضي امورا تحصل في ذاته وعند ذلك يبطل قولهم ان البسيط
لا يكون فاعلا وقابلا واما في الشفا فانه في الباب الذي يثبت فيه ان
واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول بين ان صور المعقولات اما ان
تكون موجودة في ذاته او لا تكون فان لم تكن فاما ان تكون موجودة
لا في محل وهي الصور الافلاطونية التي ابطلناها واما ان تكون موجودة
في شي اخر وذلك ايضا باطل فتعين ان تكون الصور المعقولة مرتسمة
في ذاته وانما لم ينقل عبارته عن هذا المعنى لطولها وان اردتها فطالع
هذا الموضع من كتاب الشفا ثم قال بعد ذلك وينبغي ان يعرف ان لا يكثر
ذاته ولا نبالي بان تكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها
من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها
فهذا ما ذكره في هذا الموضع ومما يحقق انه لا بد لهم من الاعتراف بذلك
انهم زعموا ان ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك
والباري مدرك للاشيا عالم بها فيجب ان تكون حقائقها متمثلة لذاته
وايضا فانهم عندما بينوا ان العلم يجب ان يتغير عند تغير المعلوم زعموا ان
العلم ليس مجرد اضافة فقط بل هو عبارة عن كيفية ذات اضافة
واذا كان كذلك فعلم الباري تعالى بالاشيا يجب ان يكون صفات ذات
اضافات وتلك الصفات تكون قائمة بذات الباري وذلك تحقيق ما ذكرناه
فان زعموا ان علمه بالاشيا هو نفس ذاته فذلك يناقضه قولهم
ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ومعلوم ان
ذات الباري لا تماثل شيئا من الممكنات فكيف يكون نفس ذاته هو
العلم بالممكنات وايضا يناقضه تسليم الشيخ في الفصل الذي اوردناه
هاهنا من الاشارات ان علمه بالكثرة لازم لعلمه بذاته خارج

غير مقوم لذاته ومن المعلوم ان اللازم للشي الخارج عنه الغير المقوم له
ليس هو نفس ذلك الشي فظهر مما ذكرنا اعترافهم بل ادعاؤهم على ان
ذات الباري علة لوجود الصور العقلية الحاصلة في ذاته فيكون
ذاته فاعلة لتلك الصور وقابلة لها واذا كان ذلك عين مذهبهم
فكيف اتفقوا على انكار ما بنوا عليه ابطالا واثباتا وما ذاك الا لاجل
ان الحب الشديد لهذه الكلمات مانع من الوقوف على تناقضها ولان
هذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عن المنتهي ومن الاشكالات
عليهم في قولهم البسيط لا يكون فاعلا وقابلا ان كونه علة ومبدا
للاشيا من الامور الاضافية والاضافات امور وجودية في الخارج عندهم
فاذا ذاته مبدا لتلك الاضافات وقابل لها ايضا فتدبر ومنها في الكتاب
الاول ان تعين واجب الوجود لذاته لا بد وان يكون مفهوما زايدا
على مجرد كونه واجبا ولذلك فان المفهوم من الواجب لا يمنع ان
يكون مقولا على كثيرين والمفهوم من هذا الواجب يمنع من ذلك
فاذا تعين هذا الواجب زايدا على كونه واجبا وهو وصف ثبوتي
وهذه اصول عليها بنوا ادلتهم في وحدة واجب الوجود ثم ان ذلك
التعين معلول لوجوبه وصفة له فقد صدر عن الوجود الذاتي
ذلك التعين مع كونه موصوفا به وهو يبطل ما قالوه وايضا فقد
دللنا على ان وجوده تعالى زايد على ماهيته وماهيته علة لذلك
الوجود وموصوفة به وهو يبطل ما ذكروه فظهر ضعف حجتهم
على نفي الصفات بل هم يثبتون الصفات وهي الصور المعقولة المرتسمة
في ذات الباري سبحانه ولما كانت الماهيات المعقولة غير متناهية كانت
الصور العقلية المرتسمة في ذات الباري تعالى ايضا غير متناهية ثم يقولون
هذه عوارض متقومة بذات الباري والصفاتية يقولون هذه صفات قايمة
بذات الباري فلا فرق بينهم وبين الصفاتية الا ان الصفاتية يسمون
هذه الامور صفات ويقولون انها قايمة بالذات والحكما يسمونها عوارض



ويقولون انها متقومة بالذات فالاختلاف في اللفظ لا في المعنى المفهوم الرابع
من تلك الحجج انه يكون موردا للصفات المتعاقبة واحتجوا على ان الباري
تعالى لا يجوز ان يكون كذلك بامور اقواها ان كل صفة تعقل ثبوتها للواجب
الوجود فاما ان يكفي في تحققها ذات واجب الوجود او لا يكفي ثبوتها فان كفت
ذاته فيها وجب حصول تلك الصفة له دايما لدوام الذات وان لم يكف كان ثبوت
تلك الصفة ولا ثبوتها متوقفا على ثبوت شي اخر ولا ثبوت ذلك الشي لكن
ذاته سبحانه لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة ولا ثبوتها وكلاهما متوقفان
على ثبوت ذلك الغير ولا ثبوته فاذا ثبوته يكون متوقفة على ذلك الغير
فتكون ذاته في نفسها ممكنة الوجود ولنذكر ذلك بعبارة اقرب
فنقول ان كل متلازمين فلا بد وان يكون لاحدهما الى الاخر حاجة او يكونا
منتسبين الى ثالث وما هنا الثبوت او اللا ثبوت من لوازم ذات الباري فلا بد
وان يكون احدهما الى الاخر محتاجا او يكونا مستندين الى ثالث فان
استند احدهما الى الاخر فيكون ذلك الحكم هو المستند الى الذات وانما
يكون كذلك اذا كانت الذات كافية في وقوع تلك الصفة او لا وقوعها
واذا كانت الذات كافية امتنع وقوع التغير واما ان لم يستند الواحد
منهما الى الاخر وكل واحد منهما ممتنع الانفكاك عن الاخر لزم ان يكون
كل واحد منهما ممكنا فيكون ذات الواجب ممكنا وهو محال فان قيل
فذات واجب الوجود بالنسبة الى كل شي لا يخلو عن ثبوته وعن عدم
ثبوته وثبوت ذلك الشي وعدمه يتوقف على ثبوت علة ذلك ولا ثبوت
علته فعلى مساق قولكم لا خلاص عن احتياج ذات واجب الوجود
الى الغير فنقول ليس الامر كما توهمتموه لان كل شي انتسب الى واجب
الوجود فواجب الوجود لا يخلو عن ثبوته ولا ثبوته لكن ذات واجب
الوجود تكون كافية اما في ثبوت ذلك الشي او لا ثبوته له على ان ما
يثبت لواجب الوجود فانما يثبت لا لاجل ان ذاته تقتضيه ترفعه وبالجملة
فسلب ما يسلب عنه وثبوت ما يثبت له ليس الا لنفسه فلا يلزم توقفه

على الغير واما لو لم يكن مستقلا باقتضاء ثبوت ذلك الوصف او باقتضاء سلب
ذلك الوصف فلا محالة يكون متوقفا على احد الامرين اعني علة الثبوت
او اللاثبوت والمتوقف على الغير ممكن فثبت ان التغير على واجب الوجود محال
وهو المعنى بقولهم ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته
وقد تمسك بعضهم بانه لو امكن ان يحدث لذات البارى تعالى صفة لم تكن
لكان المؤثر فيه هو ذاته والقابل له هو ذاته وذلك محال وقد عرفت
ضعف هذه الحجة وقد تمسكوا ايضا بان كل صفة تحصل لواجب الوجود
فالمبدا لها اما ذات واجب الوجود او ما يستند اليه وكيف ما كان فيلزم
من امتناع تغير ذاته امتناع تغير لوازمه القريبة والبعيدة فاذا يمتنع
التغير عليه وهو ضعيف لان للسائل ان يقول هذا باطل بالحوادث المحسوسة
فانها متغيرة مع استنادها الى ذات واجب الوجود اما بغير واسطة
او بواسطة فلم لا يجوز ان يكون كذلك ها هنا وقد تمسكوا ايضا بان كل
ما يصح عليه التغير فانه قبل وقوع ذلك التغير يكون بالقوة متغيرا وواجب
الوجود يستحيل ان يكون بالقوة وهذه حجة لفظية لان المراد بالقوة
هي الامكان فنقول لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود في ذاته واجبا وفي
صفاته ممكنا وعلى هذا التفسير فقد زال التناقض

الفصل السادس في انه سبحانه ليس

عرض لان العرض محتاج الى الموضوع ولا شيء من المحتاج بواجب وليس الوجود
ايضا صورة لهذا المعنى فان قيل لم لا يجوز ان يكون غير محتاج الى الحلول
في المحل ولكنه يصح عليه الحلول قلنا لما مضى ان كل ما يصح عليه الحلول وجب
عليه الحلول ولانه اما ان حل في الاجسام او في غير الاجسام والاول يلزم
منه انقسامه تبعا لانقسامها وذلك محال والثاني باطل لانه اذا
كانت ذاته غنية عن ذلك الشيء الذي فرض محلا له لم يكن حلول احدهما
في الاخر اولى من حلول الاخر فيه فاما ان يحل كل واحد منهما في الاخر وهو
محال او لا يحل احدهما في الاخر وهو المطلوب واقول لو ثبت القول بالهيولى

فهو سبحانه وتعالى ليس بهيولى لانها متقومة بالصورة محتاجة اليها
فلا تكون واجبة الوجود لذاتها وليس قابلا للعدم لان واجب الوجود
هو الذي لا تكون حقيقته قابلة للعدم اذ لو كانت قابلة للعدم وهي ايضا
قابلة للوجود فحينئذ يكون الواجب ممكنا هذا خلف ولهذا لم تكن حقيقته
قابلة للعدم استحال عليه العدم وايضا فلان عدمه لما تجدد بعدما لم يكن
فلا بد وان يكون له سبب فاما ان يكون لعدم ما كان محتاجا الى وجوده
او لوجود ما كان محتاجا الى عدمه والاول باطل لاستحالة احتياج الواجب
لذاته في وجوده الى غيره واما ثانيا فلان الكلام في عدم ذلك الشيء كالكلام
في عدمه والثاني ايضا باطل لان ذلك الذي حدث فيستدعي سببا والاسباب
مستندة في سلسلتها الى واجب الوجود فاذا وجود ذلك الحادث محتاج
الى وجود واجب الوجود فيستحيل ان يكون مؤثرا في عدمه والا لكان مؤثرا
في عدم ما يلزم من عدمه عدمه فيكون مؤثرا في عدم نفسه وايضا فلان
عدمه لما تجدد بعدما لم يكن فلا بد وان يكون لذلك العدم سبب فكان
وجوده محتاجا الى عدم ذلك السبب المعدم والمحتاج ممكن فيكون
الواجب ممكنا هذا محال واما الذين يعتقدون ان وجوده عين ماهيته
فانهم يمكنهم ان يذكروا حجة اخرى وهي ان الممكنات اذا اشترط فيها الوجود
لم تكن قابلة للعدم فان السواد بشرط كونه موجودا يستحيل ان يكون
قابلا للعدم فاذا كانت الممكنات القابلة للعدم متى شرط فيها الوجود
خرجت عن قبول العدم فالذي لا اعتبار لحقيقته الا الوجود كيف يكون
قابلا للعدم واقول ليس له ضد لانه ان عني بالضد ما يؤثر في عدمه فقد
بينا ان العدم ممتنع عليه وان عني به ما يجتمعان في المحل او في الموضوع فقد
بينا انه ليس له محل ولا موضوع وايضا ليس له ند لانه لا مثل له ولا
يمكن ان يتحد بغيره اما اولا فلان الاتحاد في نفسه غير معقول على ما سلف
واما ثانيا فلانه يوجب صحة العدم والحدوث عليه وذلك محال وليس
له جنس ولا فصل ولا حد لبراءته عن التكثر واقول لا يجوز ان يكون موصوفا لذاته

باللون والطعم والرائحة لان اللون عبارة عن هذه الهيئة المحسوسة بالبصر المختصة بالجسم ذي الوضع فان كان له لون من الجائز امكن ان يحس بالبصر وجب ان يحس في جهة مخصوصة ووضع مخصوص فيكون محله مخصوصا بالجهة وموصوفا بالوضع وذلك محال وان لم يمكن ان يحس بالبصر كان وقوع اسم اللون عليه وعلى ما نعقله من اللون باشتراك الاسم ويرجع حاصل المطالبة بنفيه الى المطالبة بنفي صفة غير معقولة وذلك مما لا يمكن اقامة البرهان على نفيه ولا على اثباته لان كل تصديق فلا بد من تصور الطرفين وهكذا الكلام في نفي الشهوة والنفرة وسائر ما تقدم من الصفات وبالله التوفيق

الباب الثاني في احكام صفاته سبحانه وتعالى وفيه فصول

الفصل الاول في انه تعالى عالم بذاته وبالكليات

برهانه ذلك انا بينا انه ليس بجسم ولا جسماني فيكون مجرد الذات وقد بينا في باب العلم ان كل مجرد فانه يكون عاقلا لذاته فالباري تعالى اذا عاقل لذاته ثم بينا ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وذات الباري علة لوجود جميع الممكنات لما ثبت انه ليس في الوجود الا واجب وجود واحد فاذا يلزم من علمه بذاته علمه بسائر الممكنات.

وبرهان اخر على ذلك ما بينا ان كل مجرد فانه يمكنه ان تقارنه سائر المجردات وكل ما يمكن في حق الباري تعالى فهو واجب فاذا الباري يجب ان تقارنه سائر الماهيات فهو اذا عالم بجميع الماهيات التي تقارنه والعالم بغيره يمكنه ان يعلم ذاته فالباري تعالى يمكنه ان يعلم ذاته وما يمكن في حقه فهو واجب فالباري اذا يجب ان يكون عالما بذاته وبكل المعلومات الكلية وهذه البراهين قد مضى تقريرها ويجب علينا في هذا الموضع ان نجيب عن الشبه المذكورة في انكار عالمية الباري تعالى احتج من انكر كونه تعالى عالما بذاته بان قال قد ثبت ان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول عند العاقل فلو كان الباري تعالى عالما بذاته

لكان تعقله لذاته اما نفس حضور ذاته عند ذاته او حضور صورة اخرى مساوية لذاته في ذاته والقسمان باطلان اما الاول فلان التعقل حالة اضافية لا تعقل تقررها الا بين اثنين واما الثاني فلان تعقله لذاته لو كان نفس ذاته لكان العالم بذاته عالما بكونه عاقلا لذاته ولكانت الدلالة على احدهما دلالة على الاخر وبطلان التالي يشهد ببطلان المقدم واما الثاني وهو ان يكون تعقله لذاته عبارة عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته فذلك محال لاستحالة الجمع بين المثلين فثبت ان القول بكونه عاقلا لذاته يفضي الى القسمين الباطلين فيكون ذلك باطلا واذا استحال ان يعقل ذاته استحال ان يعقل غيره لانه لو عقل غيره لصح منه ان يعقل انه يعقل غيره وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لكن التالي محال فالمقدم مثله والجواب ان هذه الشبهة منقوضة بعلمنا بانفسنا فان ما ذكرتموه قائم فيما هاهنا مع انا نعقل انفسنا فبطل ما ذكرتموه ثم نقول قد بينا في باب العلم ان العلم والادراك والشعور ليس عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك بل عن اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك ثم ان تلك الاضافة قد تكون محتاجة الى انطباع ماهية المدرك في المدرك وذلك عندما يكون احدهما مغايرا للاخر فانه متى كان كذلك صح من العالم ان يعلم ماهية ذلك المعلوم وان كان معدوما في الخارج فلا جرم لا بد وان يحصل تلك الماهية في نفس العالم ليقع للعالم الاضافة المسماة بالادراك اليه واما اذا كان المدرك نفس المدرك لم يكن هناك حاجة الى حصول صورة اخرى اذ من المحال ان يدرك المدرك ذاته عندما يكون ذاته معدوما فلا جرم كان حضور ذاته كافيا في تحقق تلك النسبة فهذا ما عندنا من الجواب والاطناب فيه قد مضى الشبهة الثانية لو علم ذاته لصح منه ان يعلم علمه بذاته والعلم بالعلم بالذات ليس هو عين العلم بالذات لانا نجد من انفسنا تفرقة بديهية بين العلمين ولانا اذا علمنا شيئا ثم علمنا ذلك الشيء فالمعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني هو العلم

بل لعلم الشي واذا تغاير المعلومان فلا بد وان يتغاير العلمان لا سيما وهذان
المعلومان امران يصح ان يعلم احدهما عند الجهل بالثاني واذا ثبت ان
العلم بالعلم بالذات مغاير للعلم بالذات وثبت ان الباري تعلى لو كان عالما
بذاته فانه لا محالة يصح منه ان يعلم علمه بذاته وثبت ان كل ما يصح في
حقه كان واجبا لاستحالة ان يكون له في ذاته طبيعة القوة والامكان
فاذا ذلك العلم واجب الحصول في حقه وكذلك ايضا العلم بالعلم بالذات
علم ثالث فيكون ايضا واجب الحصول وهذه المراتب مما لا نهاية لها
لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها لان هذا الاشكال متوجه في كل واحد
من الماهيات المعقولة للباري تعلى وهذا الكلام لا يختلف سوا قيل العلم
حضور صورة المعلوم او قيل انه صفة حقيقية ذات اضافة او قيل انه
مجرد نسبة واضافة فانه لا بد وان يحصل اما صور متسلسلة او كيفيات
متسلسلة او اضافات متسلسلة ولما كان ذلك محالا فما ادى اليه
مثله والجواب ان هذه الاضافات لا اخر لها ولا منقطع ولكن لها بداية
فان اولها هو العلم بالذات ويعرض لذلك العلم بالعلم بالذات والبرهان
انما قام على وجوب تناهي الممكنات الى اول ولم يقم على وجوب تناهي
الممكنات الى اخر وكيف والمناسبة الحاصلة بين مراتب الاعداد
الغير المتناهية غير متناهية وهي حاصلة بالفعل ومن القدما من اعترف
بعلمه تعلى بذاته ومنع كونه عالما بغيره وذكر فيه شبها الشبهة الاول
انه لو عقل غيره لاستحال ان يكون عقله بغيره هو نفس ذاته اما اذا
قلنا التعقل هو حصول صورة المعقول في العاقل فالكلام ظاهر
لانه يستحيل ان يكون الصورة المطابقة للماهية المعقولة المخالفة
لذات الباري هي نفس ذاته واما اذا قلنا التعقل امر اضافي فالكلام
ايضا ظاهر لان تلك الاضافة زايدة على ذات الباري فنقول لو كان
عالما بغيره لكان علمه بذاته مغايرا لذاته لاحقا لذاته وذلك
محال من وجوه الاول ان ذلك العلم يكون ممكنا لذاته اما اولا

المعقول

بالاشياء

بغيره

فلان واجب الوجود واحد واما ثانيا فلانه لو كان واجبا لذاته لم يكن
صفة لغيره واذا كان ممكنا فله علة ولا علة الا ذات الله تعلى فيكون ذاته
علة لذلك العلم وموصوفا به فيكون البسيط فاعلا وقابلا وذلك
محال الوجه الثاني ان ذاته موضوعا لذلك العلم فيكون محلا للاعراض
وذلك شنيع الوجه الثالث ان كان لواجب الوجود كمال في حصول
تلك الصور المعقولة في ذاته فيكون كماله لشي خارج عن ذاته وكل
ما يستكمل بشي فالمستكمل اخس من المستكمل به فتلك الصورة اكمل
من واجب الوجود بذاته هذا خلف وايضا فاذا كانت تلك الكمالات
خارجة عن ذات واجب الوجود كان الذي له في صفات ذاته وفي
خاص وجوده الامكان فتكون ذاته مخالطة الامكان والقوة هذا خلف
وايضا فكل ما امكانه خارج عن ذاته فذاته لذاته ناقص فذات واجب
الوجود ناقصة تعلى عن ذلك وان لم يكن لواجب كمال في حصول تلك الصورة
استحال حصولها فيه والجواب اما قولهم يلزم ان يكون الشي الواحد
فاعلا وقابلا فمقبول واي محال يلزم منه وقد بينا ان ذلك هو الحق واما ساير
الوجوه المذكورة فكلمات اقناعية ركيكة واي نقص في اثباته تعلى
عالما بكل المعلومات محيطا بها مبرا من نقيصة الجهل والغفلة الشبهة
الثانية قالوا لو كان تعلى عالما بالكليات وهي غير متناهية لان بعض
المعلومات هو انواع العدد والاشكال ولا نهاية لها لزم ان يكون في
ذاته كثرة غير متناهية والجواب اما انه يكون في ذاته كثرة فقد
بينا ان الممتنع هو تكثر ذاته واما كثرة لوازمه فذلك مما لم تقم حجة
على امتناعها والتعويل في مثل هذه الاصول المايلة على ما تستطيبه
النفوس او تستغربه غير ممكن واما لزوم وقوع كثرة غير متناهية
فقد اجيب عنه من وجهين احدهما ان علمه تعلى بتلك المعلومات علم
واحد فانه يصح وجود علم واحد بمعلومات كثيرة ومما يدل عليه ان العلم
المتعلق بمضادة السواد والبياض هو ذلك العلم ان لم يكن له تعلق

بالسواد والبياض لم يكن له تعلق الا بالمضادة فقط وليس كلامنا
في العلم المتعلق بالمضادة فقط بل في العلم المتعلق بمضادة السواد
والبياض فان قيل هناك علوم اربعة علم بالسواد وعلم بالبياض وعلم
بالمضادة المطلقة وعلم بانتساب المضادة اليهما فنقول هب ان هناك
هذه العلوم الاربعة الا ان العلم الرابع وهو المتعلق بانتساب
المضادة اليهما هل هو متعلق بهما ام لا فان لم يكن متعلقا بهما كان
متعلقا بالمضادة وحدها فلم يكن هناك علم متعلق بمضادتهما وبالجملة
فهذا الكلام لا ينقطع الا عند الاعتراف بتعلق ذلك العلم بهما وبالمضادة
وبانتساب المضادة اليهما فيكون ذلك علما واحدا متعلقا بمعلومات
عدة وليس لقايل ان يقول هب انه يصح تعلق العلم الواحد بمعلومين
لكن بشرط ان يكون المعلومات بحال لا يصح العلم باحدهما مع الجهل
بالاخر وذلك مثل العلم المتعلق بمضادتهما فانه يستحيل العلم بذلك
الا مع العلم بهما فلا جرم صح تعلق العلم الواحد بهما فاما المعلومان اللذان
يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فلم تقم الدلالة على صحة تعلق
العلم الواحد بهما لانا نقول هذا الكلام يدل على ان السايل ما احاط
علما بمضمون ما ذكرناه لانه وان استحال ان يعلم مضادة السواد
البياض الا مع السواد والبياض لكنه لا يستحيل ان يعلم السواد
مع الجهل بالبياض وبالعكس مع انهما قد صارا معلومين بعلم واحد
وذلك يدل على صحة تعلق العلم الواحد بمعلومين كيف كانا واذا
ثبت ذلك اندفع الاشكال ولقايل ان يقول انا قد دللنا على ان
تعقل الشي انما يكون بان نرتسم صورة مطابقة له في ذات العاقل
ومعلوم انه يستحيل ان يوجد صورة تطابق ماهيتها جميع الماهيات
المعقولة بل لا بد لكل ماهية معقولة من صورة تطابقها على حدة
واذا كان كذلك فيلزم من علمه تعالى بالاشيا لكثرة تلك العلوم وانما
يجب انا قلنا ان تعقل الاشيا لا يستدعي ارتسام ماهياتها في العاقل

الا انه لا بد في كل حال من اضافة تحصل للقوة العاقلة مع المعقول ومن
المعلوم بالضرورة ان الاضافة الى شي غير الاضافة الى شي اخر وكيف
ما كان فان العلم بشي مغاير للعلم باخر لانه يصح منا ان نعتقد كون الذات
عالمة باحد المعلومين عند ذهولنا عن كونه عالما بالمعلوم الثاني كما
انه يستحيل ان يجتمع فيها العلم والجهل بكونه عالما بالمعلوم المعين
واذا ابطلت هذه القاعدة اندفع ما ذكروه من الجواب والجواب الثاني ان
يلزم وجود علوم غير متناهية ولا يمكنهم ان يقولوا ان نصف تلك العلوم
اقل من كلها فقد تطرقت الزيادة والنقصان اليها فتكون متناهية لانا بينا
ان تطرق الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي على الاطلاق ولا يمكنهم
ان يبطلوا ذلك ببرهان تلك الكثرة الا ان يقال بانها صدرت عن ذاته البارئ
على الترتيب السببي والمسببي فيلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد
لانا نلتزم ذلك وهو الحق الذي لا محيص عنه الشبهة الثالثة قالوا
ما لا نهاية له يستحيل ان يخرج منه شي وما لا يخرج عنه شي يستحيل
ان يتميز عن غيره لانه لا يوجد شي خارج عنه حتى يتميز ذلك الشي
عن ذلك الخارج فاذا ما لا نهاية له فانه لا يتميز عن غيره وكل معلوم فانه متميز
عن غيره فاذا ما لا نهاية له غير معلوم والجواب انه فرق بين ان يعلم
ذات الشي وان يعلم تميزه عن غيره فان العلم بذات الشي فلا يتوقف
على العلم بغيره والعلم بتميز الشي عن غيره يتوقف لا محالة على العلم بغيره
ونحن نساعد على انه يستحيل ان يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره
لانه لا يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره الا اذا علم ذلك الغير
وحينئذ يكون اخراجا لذلك المجموع لانه خارج عنه ولكن
لا يلزم من استحالة العلم بتميز جميع المعلومات عن غيره استحالة العلم
بجميع المعلومات لما بينا من امكان انفكاك احدهما عن الاخر
فهذا هو الجواب عن جملة الشبه المذكورة في هذا الموضع
وبالله التوفيق

الفصل الثاني في علمه سبحانه وتعالى

بالجزئيات: اكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انكروا ذلك واثبته
الشيخ ابو البركات ولا بد من تفصيل مذاهب الفلاسفة اولا فنقول اللائق
باصولهم ان يقال الامور على اربعة اقسام فانها اما ان لا يكون مشكلة
واما ان يكون مشكلة ومتغيرة فاما التي لا تكون مشكلة ولا متغيرة فانه
تعالى عالم بجملة ذلك سواء كان كليا او جزئيا وكيف يمكن اطلاق القول
بانه تعالى لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثرين منهم على علمه تعالى بذاته
المخصوصة مع ان ذاته ليست بكلية لان الكلي لا وجود له في الاعيان وكذلك
عالم بالعقل الاول الذي هو معلوله وكذلك سائر العقول واما المشكل
الغير المتغير فهو الاجرام الفلكية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة
عن انحاء التغيرات فهي غير معلومة باشخاصها للباري عند الفلاسفة
لا لانه يلزم من ادراكها وقوع التغير في العلم بل لان ادراك الجسمانيات
لا يكون الا بالة جسمانية واما المتغير غير المشكل فذلك مثل الصور
والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معقولة لا لان تعقلها
يحوج الى الة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها تغير العلم
بها وذلك على الله تعالى محال واما ما يكون مشكلا ويكون متغيرا فهو
مثل الاجرام الكائنة الفاسدة فهي مما يمتنع الاول من ادراكها للوجهين
اعني لزوم التغير والحاجة الى الالة الجسمانية واذا ادركنا من الفصل
اللائق باصول الحكماء فلنشرع في تحقيق مذهب المتأخرين احتجوا على امتناع
كونه تعالى عالما بالجزئيات بان قالوا لو كان الباري عالما بان زيدا
في الدار ثم اذا خرج زيد عن الدار فلا يخلو اما ان يبقى علمه المتعلق بانه
في الدار كما كان او لا يبقى ومحال ان يبقى اما اولا فلانه لو كان معتقدا
لكونه في الدار بعد خروجه عنها كان ذلك الاعتقاد جهلا والجهل
على الله محال واما ثانيا فلان ذلك يوجب التغير لان الاعتقاد كان
علما قبل خروجه عن الدار وصار جهلا بعد خروجه عنها واما ان لم

يتوجد لك الاعتقاد بل حصل عقيبه اعتقاد اخر فقد وقع التغير في العلم
وذلك على الله محال والاعتراض عليه من وجهين الاول لم لا يجوز ان يقال
العلم بان زيدا سيخرج عن الدار هو مثل العلم بخروجه عنها عند حصول ذلك
الخروج ويدل عليه امران الاول انه لو تغير علمه بتغير المعلومات لتكثر
بتكثرها والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان علمه علة المعلومات ولا شيء
من العلل يتغير بتغير المعلول فاذا علمه لا يتغير بتغير المعلومات الثاني ان
يلتزم من التغير ويجوز ان يحدث لذات الله احكام متجددة بحسب تجدد
الحوادث الزمانية ولا نقول بان وجود تلك الحوادث يوجب حصول تلك
الاحكام بل نقول ان ذاته سبحانه وتعالى مقتضية حصول تلك الاحكام
وتجددها بشرط تجدد تلك الاشياء الزمانية والجواب قد بينا في كتاب
العلم انه يستحيل ان يكون العلم بان زيدا سيخرج علما بخروجه عند خروجه
واما حديث تكثر العلم بتكثره فقد مضى القول فيه واما ان علمه علة
المعلوم فلا يتغير بتغيره فنقول ان عنيتم به ان تغير المعلول لا يكون
علة لتغير العلة فهو حق وان عنيتم به انه قد يتغير المعلول عند
ما تكون العلة باقية كما كانت من غير تغير فذلك محال لان المعلول
لو تغير عند ما تكون العلة متغيرة كانت نسبة تلك العلة الى وجود ذلك
المعلول وعدمه نسبة واحدة وما كان كذلك لا يصلح ان يكون علة
بل الحق ان عدم المعلول او تغيره يستحيل ان يحصل الا عند عدم العلة
او تغيرها لا على ان يكون عدم المعلول وتغيره علة لعدم العلة وتغيرها
بل على ان يكون كاشفا عن ذلك ودليلا عليه واما ان علمه علة
المعلومات فنقول العلم المتعلق بالشخص المعين يستحيل ان يكون
علة لذلك الشخص لان العلم بالشخص تابع لوجود الشخص والتابع
لا يكون علة للشيء بل العلم بالماهية الكلية ربما يقال انه علة لوجود
المعلول واما الوجه الثاني فعلى امتناع وقوع التغير فقد سبقت الحجة
الثانية قالوا ثبت في كتاب النفس ان ادراك المشكلات والجسمانيات

لا يكون الا بالة جسمانية فلو كان الباري مدركا لها لكان جسما او جسمانيا
وذلك محال ولقائل ان يقول انا قد بينا في كتاب النفس بالادلة القاطعة
ان الشي المجرد يمكنه ادراك المشكلات والجسمانيات فبطل ما ذكروه
الحجة الثالثة قالوا علم الباري بالجزئيات اما ان يكون تبعا لوجود الجزئيات
واما ان يكون تبعا لعلمه باسباب تلك الجزئيات والقسم الاول ينقسم الى
قسمين فانه اما ان يكون علمه بتلك الموجودات من مقومات ذاته او من لوازم
ذاته وكيف كان فانه يكون ذاته الواجبة متوقفة على السبب المقتضي
لوجود تلك العلوم لانا قد بينا ان كل ما يعرض له صفة مستفادة من الغير
فانه يكون ممكنا في ذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكنا
لذاته هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يكون المقتضي لتعقله للجزئيات
تعقله لاسبابها فهذا ايضا باطل لان الشي اذا عرف بسببه كان لا محالة
كليا فانك اذا عرفت ان السبب الفلاني اذا حضر في وقت كذا في محل
كذا بشرط كذا فانه يجب ان يحدث المعلول الفلاني بشرط كذا وكذا
فهذه التغييرات وان افادت تخصيصا الا انها لا تفيد الشخصية وكذلك
فان العقل لا يابى من حمل ذلك المقيد بتلك القيود على كثيرين وكلامهم
انه يمتنع ان يكون العلم بالعلل مقتضيا للعلم بالمعلولات من حيث
كونها زمانية اعترض الشيخ ابو البركات فقال هو لكم لو كان علمه بالاشيا
مستفادا من الاشيا لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته هذا معارض
بكونه فاعلا فان فاعليته انما يتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون
للفعل مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم منه نفي كونه فاعلا
وكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه باطل ويمكن ان يجاب عنه
فيقال اتصاف ذاته بالفاعلية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل
موقوف على كونه فاعلا فلو توقفت فاعليته على وجود الفعل لزم
الدور بل هو لذاته موصوف بالفاعلية والفعل تبع لتلك الفاعلية
وزانه ههنا ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا ان يجعل العلم تبعا

التغيرات صح

المعلوم ولو قلتم كذلك لكان ذلك هو القسم الثاني وهو ان يكون علمه
بالاشيا متقدما على الاشيا ولا يكون مشروطا بحصولها ومتى قلتم ذلك
لزم ان يكون علمه بالاشيا من لوازم ذاته التي هي علة للاشيا وقد بينا
ان هذا العلم يمتنع ان يكون متعلقا بالاشيا من حيث هي زمانية متغيرة
ويمكن ان يعترض على اصل الحجة فيقال من اثبت العلم بالزمانيات زعم ان العلم
بحصولها تقتضيه الذات بشرط حصول تلك المعلومات فان عنيتم بقولكم
يلزم ان يكون لهذه المعلومات مدخل في تتميم ذاته فلم قلتم ان ذلك محال
فان النزاع ما وقع الا فيه هذه الحجة الرابعة قالوا الباري تعالى لو كان
مدركا للجزئيات لكان ذلك متعبا له لانه يكون دايما منتقلا من
مدرك الى مدرك وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال فان الانسان
اذا واظب على الفكر يتاذى به بل انما يستريح عند الاعراض عن تلك
الافكار فالباري تعالى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دايما في ذلك
الانتقال اعترض صاحب المعتبر على هذه الشبهة فقال انهم جعلوا
الحركة السرمدية لاجرام الافلاك لذة وسعادة لكونها ملايمة لجواهرها
غير منافرة عنها فلم لا يجوز ههنا ان يكون الانتقال من معقول الى معقول
يكون لذيذا وذكر الشيخ في كتاب الانصاف معترضا على ارسطاطاليس
الشيخ في هذه الحجة فقال انه ادعى ههنا ان تتابع التعقلات يتعب
ولعله نسي نفسه حيث قال في العقل الهيولاني انه يزداد بالتعقل
قوة ولا يتعب في جوهره بل انما يتعب بسبب كلال الالة وايضا فليس
اذا استعمل الشي وجب ان يكل و يتعب انما التعب هو الاذى بسبب
الخروج عن الحالة الطبيعية وانما يكون كذلك اذا كانت الحركات
المتوالية مضادة لمطلوب الطبيعة فاما الشي اللذيذ والملايم
المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب ان يكون تكرره متعبا
فهذا جملة كلام الشيخ على هذه الحجة الحجة الخامسة قالوا ادراك
الجزئيات المتغيرة نقص لكون ذلك الادراك في التغير الذي هو مخالفة

ما بالقوة والنقص على واجب الوجود محال واعلم ان كلا من هذه الحجة
اكثر من ان يحتاج فيه الى التطويل فهذا جملة ادلة نفاة العلم بالجزئيات
واما المثبتون فانهم احتجوا بامور الاول وهو الاقوى انا نرى مواد الحيوانات
مثل المني ودم الطمث اجساما متشابهة الاجزاء ومتشابهة الامتزاج ثم
انه يتكون عنها حيوان مركب من اجسام مختلفة الطبائع متباينة الاوضاع
والجهات ومن المعلوم ان القوة الواحدة الطبيعية في المادة الواحدة لا
تفعل الا فعلا واحدا وعن هذا حكمت الحكما بان شكل البسيط هو
الكرة وقول من يقول المني وان كان متشابه الاجزاء في الحس الا انه
مختلف الاجزاء في الحقيقة لا يدفع هذه الحجة لانا نقول هب ان اختلاف
الاعضاء لاختلاف المواد فما السبب المقتضي لتشكل كل عضو بشكل
مخصوص ثم ما السبب لترتب الاعضاء ووضعها على احسن ترتيب واكمل
وضع بحيث عجزت العقول عن احصاء منافع ذلك الترتيب فظاهر عند ذوي
العقول السليمة انه لا يمكن اسناد ذلك الى اختلاف المواد ولا الى قوة
طبيعية عديمة الشعور باثارها وافعالها ولا الى النفس التي للواحد
منا فان نفوسنا عند ما تصير اكمل واقوى ربما لا تعرف هيئة الاعضاء
وتركيبها ومنافعها بعد اتعاب الخاطر في التعلم والاستعانة
بمقالات المتقدمين الا بالقليل ولا تقدر حينئذ على ان تتصرف في هذا
البدن تصرفا قليلا فضلا عن الكثير فكيف يخطر ببال العاقل انها عند ما
كانت في غاية الضعف ونهاية الغفلة فعلت هذا البدن العجيب
التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال فظاهر بين ان هذا التركيب
لا يصدر الا عن فاعل حكيم قادر على الكمال عالم بالكليات والجزئيات
فهذا تقرير هذه الحجة وهي قوية جدا ولكن عليها اشكالان الاول
ان يقال هب ان فاعل هذه الابدان ومدبرها عالم بالجزئيات لكن حكيم
لم قلتم ان ذلك هو المبدا الاول ولم لا يجوز ان يكون المبدا الاول موجبا
وجود شيء ذلك الشيء يكون عالما بالجزئيات ويكون حكيما ويكون

هو المركب لابدان الحيوانات وان لم يكن المبدا الاول كذلك ولا يعجبني
في دفع هذا ما يقوله صاحب المعتبر من ان كل كمال يحصل لشيء من علة
معلول فان ذلك الكمال لتلك العلة اولى فاذا كان المبدا الاول حكيما عالما فلان
يكون المبدا الاول كذلك كان اولى لانا قد بينا في باب العلة انه ليس
اذا اوجبت العلة امرا وجب ان يكون العلة موصوفة بذلك فالحركة
تسخن ولا تتسخن والشمس تسود وجه القصار ولا تتسود بل المبادي
المفارقة هي الاسباب لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر
ولا اعراضا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الذات الواجبة علة
لوجود موجود عالم بالجزئيات وان لم تكن الذات موصوفة بذلك
وغاية ما يمكن ان يقال في الجواب عن اصل السؤال انه لا دليل على
استحالة كون واجب الوجود عالما بالجزئيات ولا دليل على ثبوت موجود
يكون معلولا لواجب الوجود ويكون مركبا لبدن الحيوانات فالاولى ان
يحكم بان مركب الابدان هو الباري تعالى لا معلوله اخذا بالمقطوع ونفيا
للمشكوك ولكن الاخذ بالاولى لا يليق بالقطعيات الاشكال الثاني ان
يقال ان الفاعل لما ركب الاعضاء على وجه مخصوص وشكلها بشكل
مخصوص فاما ان يكون نسبة الجسم الذي تشكل بشكل مخصوص
الى ذلك الشكل كنسبته الى ساير الاشكال واما ان لا يكون كذلك
بل ذلك الجسم له خصوصية باعتبارها كان ذلك الشكل اولى به
من ساير الاشكال فان كان الاول فلماذا خصصه الفاعل بشكل معين
دون ساير الاشكال لم يكن لذلك التخصيص سبب فيكون الجائز قد
وقع لا عن سبب هذا خلف وايضا فان جاز ذلك جاز ان يقال بان القوة
الطبيعية العديمة الشعور وان كانت نسبتها الى جميع الاشكال
نسبة واحدة الا انه صدر عنها شكل معين دون ساير الاشكال لا
لسبب واما ان كان الجسم الذي وقع على شكل معين فيه خاصية
باعتبارها كان ذلك الشكل به اولى فهذا اعتراف بان اختصاص

الجسم بالشكل المعين عايدا الى اختلاف المواد واذا جاز ذلك فلم
لا يجوز ان يقال الفاعل لهذه الصور قوة عديمة الشعور وانما اختلفت
اثارها لاختلاف حال القابل وايضا فالاعضا انما وقعت على هذا الترتيب
اما ان يكون نسبتها الى هذا الترتيب كنسبتها الى ساير الترتيبات او لا
يكون فان كان الاول فقد وقع الممكن لا عن سبب ثم اذا جاز ذلك فلم
لا يجوز ان تكون القوة العديمة الشعور يصدر عنها ترتيب دون ترتيب
لا عن سبب وان كان لتلك الاعضا خاصية باعتبارها كان هذا الترتيب
اولى بها من ساير الترتيبات كان ذلك اعترافا بان وقوع هذا الترتيب لا
لاجل الفاعل بل لاجل ان هذه الاعضا قابلة لهذا الترتيب دون ساير
الترتيبات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال المرتب قوة عديمة الشعور
وانما صدر عنها هذا الترتيب دون غيره لان القابل ما كان قابلا
الا له ويمكن ان يجاب بان السبب في وقوع التشكلات المخصوصة للاعضا
والترتيب المخصوص علم الفاعل بان كمال ذلك الحيوان انما يحصل
من ذلك الترتيب والتشكيل لان الجسم الذي تشكل القلب كان
يمكن ان يتشكل بشكل اخر الا ان ذلك الشكل ما كان ملايما لكمال
حال الحيوان فالشكل المعين انما ترجح على غيره لكونه هو الملايم
بكمال الحيوان واذا كان المرجح لشكل على شكل وترتيب على
ترتيب هو رعاية حال كمال الحيوان ومعلوم ان هذه الرعاية لا
يتاتى الا من عالم لا جرم وجب ان يكون مركب الابدان عالما حكيما
الا ان هذا يقتضي اشكالين احدهما ان ذلك يقتضي ان يكون للبارى
تعالى في فعله غرض وذلك محال على ما سياتي الكلام فيه الثاني
انه اذا كان ترجح الفاعل شكلا على شكل وترتيبا على
ترتيب لاجل رعاية كمال حال الحيوان لزم ان يكون رعاية كمال
حال الحيوان علة مرجحة لفاعلية الفاعل ولو كان كذلك
لكان لا يصدر عن الفاعل الا ما يكون كمالا لحال الحيوان وليس

بشكل

الامر كذلك فانا نرى اما اكثرها في الالام والاوجاع والتناقص والافات
فدل على ان رعاية كمال حال الحيوان ليست صالحة لترجح كون الفاعل
فاعلا لشكل دون شكل وترتيبا دون ترتيب وقد التزم جالينوس بسبب
هذا الاشكال انه متى لم يحصل كمال حال الحيوان فانما لم يحصل لعدم مطاوعة
المادة لا لان الفاعل ما كان مريدا له فهذا ما في هذه الحجة الحجة الثانية
ان قالوا ان الحقيقة اذا تشخصت فلا بد لذلك التشخص من علة والعلل
باسرها منتهية الى واجب الوجود فيلزم من علم واجب الوجود بذاته
علمه عند النزول الى علة ذلك التشخص من حيث انه هو واذا كان كذلك
وجب ان يصير ذلك التشخص من حيث هو هو معلوما فان قيل التشخص
اذا صار معلوما باسبابه فانه يكون كليا لما عرفت ان الماهية وان اعتبر
فيها القيود فانها لا تخرج عن كونها كلية فنقول لا شك ان للتشخص وجوده
وتعينا بحيث اذا اعتبر ذلك يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة
فيه وذلك التعين والتشخص يستدعي سببا يقتضيه وينتهي
عند الصعود الى واجب الوجود فيكون علمه بذاته موجبا لعلمه
بذلك التعين وبالجملة فلا كلام في ان علمه بذاته يوجب العلم بالاشخاص
من حيث هي كلية لكنا ندعي مع ذلك ان علمه بذاته يوجب العلم بتلك
الاشخاص من حيث يكون نفس تصورها مانعا عن وقوع الشركة فيه
فانها من حيث هي كذلك لا شك انها مستندة الى البارى والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولقايل ان يقول كل ما عرف بعلته ويكون
العلم بعلته ممتنع التغير كان العلم بذلك المعلوم ايضا ممتنع التغير
اذ لو جاز تغير العلم بالمعلول عند بقا العلم بالعلة كانت نسبة
العلم بالعلة الى وجود العلم بالمعلول والى عدمه على السوا وكل ما كان
كذلك فانه لا يكون علة فاذا العلم بالعلة لا يكون علة للعلم
بالمعلول وقد فرض كذلك هذا خلف ولما كان العلم بالزمانيات
من حيث هي كذلك في معرض التغير والزوال استحال ان يكون ذلك معلوما

ذلك

[illegible]

الشخص

فعلم واجب الوجود بذاته الذي لا يتغير الحجة الثالثة انه لو لم يكن واجب
الوجود عالما بالجزئيات لكان ناقصا والنقص عليه محال وهذه الحجة
حجة خطابية لا يجوز التعويل عليها في القطعيات فهذا حاصل ما
قيل في هذه المسئلة

الفصل الثالث في شرح ارادته

قال الحكماء لا يجوز ان يكون صدور الممكنات عنه تعالى لاجل قصد منه
الى ايجادها وغرض له في ذلك واحتجوا عليه بامور الاول ان واجب
الوجود يمتنع ان يكون طالبا لكمال يعود اليه وكل مريد وفاعل فهو
طالب لكمال يعود اليه فواجب الوجود يستحيل ان يكون مريدا وقاصدا
فاما بيان ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا لكمال يعود اليه فلوجوه
الاول ما ذكره في الاشارات وهو ان كل من يكون كذلك كان ناقصا وكان
فقيرا ومحتاجا الى كسب ولقائل ان يقول المعنى بقولكم انه ناقص وانه
فقير ومحتاج الى كسب هو انه طالب لحصول حالة غير حاصلة في الحال وهذا
هو نفس المطلوب فدعوى امتناعه دعوى امتناع المطلوب ويكون
ذلك استدلالا على الشيء بنفسه الثاني انه كامل لذاته فيكون كل
الكمالات حاصلة له فيستحيل منه طلب شيء من الكمالات ولقائل ان
يقول لو ثبت ان كل الكمالات ذاتية له لكان المقصود حاصلا ولكن النزاع
فيه الثالث ان كل موجود سواه وكل كمال وجود سواه فانما يحصل منه
فلو حصل كماله من غيره لزم الدور ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال
له كمالات ذاتية هي اسباب لوجود الممكنات ولكمالاتها ثم ان الممكنات
لا يكون اسبابا لتلك الكمالات حتى يلزم الدور بل لانواع اخر من الكمالات
فحينئذ لا يلزم الدور الرابع وهو العمدة انه لو استفاد صفة من غيره
لزم ان يكون في ذاته ممكن الوجود ويتجه عليه ما ذكرناه في باب نفي
التغير واما بيان ان كل مريد فهو طالب لكمال يعود اليه فلان ذلك لان وجود
ذلك المراد ان كان ارجح بالنسبة الى ذلك المريد على عدمه او لا يكون فان لم يكن

وجوده ارجح بالنسبة الى المريد من عدمه كان ترجيح ارادة الوجود على ارادة
العدم لا عن سبب فيكون الممكن واقعا لا عن سبب وهذا محال وان كان
وجود المراد ارجح بالنسبة الى المريد من عدمه فلا شك ان تلك الارجحية
والاولوية حاصلة لذلك المريد بسبب ذلك الفعل ولولاه لما حصلت تلك
الاولوية فثبت ان كل مريد فهو طالب للكمال فان قيل انا قد نفعل افعالا
بلا غرض ولا يكون لنا فيه نفع كالاحسان الى الناس من دون ان يكون
لنا فيه فائدة وايضا فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر لا لسبب وكذلك المخير
بين اكل رغيفين متماثلين من كل الوجوه عند اشتداد حاجته الى
احدهما فانه يختار احدهما دون الاخر لا لسبب وكذلك النائم ينقلب
من احد جنبيه على الاخر لا لسبب وكذلك العابث بلحيته لا يكون
له في ذلك غرض بل لا يكون في العبث بشعرة معينة دون غيرها غرض
مرجح والجواب اما الاحسان فالغرض فيه حسن الاسم او الثواب
او التخلص عن الرقة المؤلمة للجبلة في الحال وكل ذلك مما يجلب نفعا
او يدفع ضررا وهو في حق واجب الوجود محال واما سائر الصور فلا
بد وان يعرض هناك مرجح عقلي او ظني وخيالي وان لم يكن شيء من
ذلك فلا بد وان يكون في تعين تلك الارادة دون غيرها شيء من التشكلات
السماوية والحركات العلوية ويكون تلك الارادة ضرورية جبرية فان
لم يوجد شيء من ذلك استحال ترجح احد الطرفين على الاخر ومتى يمتنع على التساوي
استحال الوقوع الثاني قالوا كل من فعل فعلا لغرض شيء اخر كان ذلك
الفاعل اخس من الشيء الذي فعل ذلك الفعل لاجله مثل الخادم فانه
فعله لما كان لغرض المخدوم لاجرم كان اخس من المخدوم فلو فعل الباري
تعالى فعلا لاجل صلاح غيره لكان ذلك الغير اشرف منه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ثم سالوا انفسهم وقالوا ان هذا يقتضي ان يكون الراعي
اخس من الغنم وان يكون النبي اخس من الامة واجابوا عنه بان

السبب ج

النبي هو ابلغ الراعي من حيث انه راع اخس من الغنم والنبي من حيث انه مبعوث
الى الخلق لصلاحهم اقل مرتبة من الخلق بل الراعي له جهة احسن عن كونه
راعيا وهو الانسانية وهو بها عينها اشرف من الغنم والنبي ايضا له جهات
اخرى ما كونه رسولا وهو بها عينها اشرف من الامة فهذا ما قالوه وانا
اتعجب من الشيخ انه كيف يستجيز استعمال هذه الحجج مع انه هو الذي
يقول في منطق الشفا اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف
واعلم بانه خلط وذكر في المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون
هذا خسيسا وهذا شريفا انما ذلك اليق بالخطابة واذا كان هذا
كلامه فكيف عول عليه في بيان ان العالي لا يفعل لاجل السافل شيئا
مع ان ذلك اول المطالب بالتحقيق الثالث قالوا القصد الى التكوين مشعر
بالعلم بالجزئيات وذلك على الله محال فكذلك القصد الى التكوين الرابع
وهو انه اذا اراد شيئا معينا دون غيره فاما ان يكون ارادته لذلك
الشيء واجبة او لا يكون فان لم يكن واجبة احتاجت الى سبب ولا يتسلسل
بل لا بد من مقتضٍ وذلك المقتضي اما ارادة واجبة او موجب غير الارادة
فان كان المقتضي موجبا غير الارادة كانت فاعلية البارئ تعالى
بالايجاب لا بالارادة وان كان المقتضي ارادة واجبة فوجوب تلك
الارادة اما ان يكون لذاتها وهو محال لان الارادة صفة والصفات لا يكون
واجبة بذاتها واما ان يكون لاجل المراد وذلك يكون على وجهين
احدهما ان يقال ان وجود المراد يقتضي وجود الارادة وذلك محال
لانا فرضنا ان وجود الارادة يقتضي وجود المراد فلو اقتضى وجود
المراد وجود الارادة لزم الدور وثانيهما ان يقال ان تصور ذلك
المراد يقتضي وجود الارادة وهذا ايضا على وجهين لانه اما ان
يكون تصور الحقيقة تقتضي ارادة وجودها لا بشرط تصور كونها
مصلحة او بشرط تصور كونها مصلحة والاول يقتضي دوام الارادة
ووجود ذلك الشيء وايضا فلا يكون ذلك الشيء المراد به اولى من ضده لان

حقيقة كل واحد منهما قد تصلح لان يكون مرادا في الجملة والثاني يقتضي ان
يكون تصور المصلحة موجبا لوجود الارادة ولترجح الفاعلية ولو كان كذلك
لكان جميع المصالح معقولة مرادة وليس الامر كذلك فانه لا مصلحة
لخلق الشخص الموصوف بانواع النقائص البدنية مع العلم بانه يكفر
فانه مع هذا العلم يستحيل منه الايمان لانه لو لم يوجد الكفر لانقلب
العلم جهلا وذلك محال وما يؤدي الى المحال محال فاذا الايمان منه محال
فهذا الشخص معذب في الدنيا والاخرة مما يعلم ببديهة العقل انه لا مصلحة
له في الوجود والحياة فعلمنا ان تصور المفسدة لا يمنع من الارادة وتصور
المصلحة لا يوجبها فثبت بهذا ان الحق هو القسم الثالث وهو ان يكون
ارادة الله تعالى لوجوب الذات المريدة وهي ذات الله تعالى ومتى كان كذلك
كانت ارادته دائمة الوجود ولا تختلف باختلاف حصول المراد وعدم حصوله
اذ لو لم تكن كذلك الوجود لم تكن ذاته سبحانه سببا مستقلا باقتضاء
تلك الارادة وحينئذ تعود الاقسام الباطلة واذا كانت ارادة الله تعالى
دائمة الوجود لم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين لان القصد الى الشيء
يستحيل بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء فثبت ان ارادة الله تعالى ليست
عبارة عن القصد بل الحق في معنى كونه مريدا انه سبحانه يعقل ذاته
ويعقل نظام الخير الموجود في الكل انه كيف يكون وذلك النظام يكون
لا محالة كائنا مستفيضا وهو غير مناف لذات المبدا الاول فعلم
المبدا بفيضانه عنه وانه خير غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه
واما اذا حققنا حكمنا بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في
حقنا او في حق الله تعالى هو ما ذكرناه فان ارادتنا ما دامت متساوية
النسبة الى وجود المراد وعدمه لم يكن صالحة لترجيح احد الطرفين
على الاخر واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح من نسبتها الى
عدمه وثبت ان الرجحان لا يحصل الا عند الانتهاء الى حد الوجوب
لزم منه ان الارادة الجازمة انما يتحقق عند ذلك وهنالك قد صارت

موجبة للفعل فاذا ما يقال من الفرق بين الموجب والمختار ان المختار يمكنه
ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانا بينا ان
الارادة متى كانت متساوية النسبة لم تكن جازمة ومتى كان كذلك يمتنع حدوث
المراد ومتى ترجحت احد طرفيها على الاخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى بينها
وبين ساير الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرنا ان المريد هو الذي
يكون كما لا لقوى الطبيعية او ان كان الشعور العلم حاصلا لكن الفعل
لا يكون ملايما له بل يكون منافرا مثل الملجا على الفعل فانه لا يكون الفعل
مرادا او مما يدل على انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان
ان لا يفعل ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني
فذلك الفعل لو لم يقع كان علم الله غير مطابق للمعلوم وكان علمه
جهلا وذلك محال والمودي الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال
فوقوعه واجب لاستحالة خروجه عن طرفي النقيض مع ان الله
تعالى مريد وقادر عليه فعلمنا ان امكان اللاكون ليس شرطا لكون
الفعل مقدورا او مرادا ::

الفصل الرابع في امور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى وهي امران الاول

قالوا ان تعقل البارى تعالى ليس تعقلا انفعاليا بل تعقلا فعليا
اما انه ليس تعقلا انفعاليا فلان تعقله لذاته عين ذاته فيكون تعقله
لذاته متقدما في الوجود على ساير المعقولات وقد عرفت ان تعقله لذاته
يقتضي لذاته تعقله لغيره واقتضا الاثر اقدم فاذا اقتضا تعقله
لذاته لتعلقه لساير المعقولات اقدم من اقتضا ساير المعقولات لكونه
عاقلا فاذا يستحيل ان يكون عاقلية البارى للمعقولات مستفادة
من وجود المعقولات واما ان تعقله فعلي فلانه لما كانت مبدا
للتعقلات والمعقولات فلا بد وان يكون مبدايته لاحدهما اسبق من مبدايته

عاقلا بصدور الفعل الاختياري الا اذا كان عن جهة وان
عن الجهة [illegible]

للاخر وبينا انه لا يجوز ان يكون لوجود المعقولات سبقا على حصول التعقلات
فبقي ان يكون التعقلات اسبابا لوجود المعقولات فهذا حاصل كلامهم
في هذا الموضع ولا شك انك بعد احاطتك بما مضى تكون عالما بمواقع
الزلل في هذه الكلمات الامر الثاني ان الجزييات كيف تعقل على وجه كلي وقد
سبق ما يزيد لك في باب العلم ::

الفصل الخامس في شرح عنايته على مذهبهم

المستوفين

قال الشيخ لما اتضح ان العلل العالية لا يجوز ان يكون فعلها لاجل الدواعي
والاغراض وليس لك سبيل الى ان تنكر الاثار العجيبة في تكون العالم واجزا
السماوات واجزا الحيوان والنبات مما لا يحصل اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما
فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام
الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو
المذكور وحاصل ذلك ان علمه بصدور افعال غير منافية له هو الارادة ثم
ان علمه بانه كيف يكون حتى يكون واقعا على الوجه الاكمل هو عنايته
بتلك الاشيا فانه اذا علم في الانسان انه يمكن وقوعه على تركيبات
مختلفة ويعلم مع ذلك ان التركيب الانفع الاكمل كيف هو ثم فاض
عنه ذلك الاكمل كان علمه بذلك الكمال هو عنايته بالاشيا فهذا
هو تفسير العناية عند من ينكر العلم بالجزييات والقصد الى الايجاد
والتكوين ::

الفصل السادس في قدرته سبحانه وتعالى

قالوا ان قوما زعموا ان القادر هو الذي ان شا ان يفعل فعل وان
شا ان لا يفعل لم يفعل ويجب ان تعلم انه ليس من شرط صدق هذه الشرطية
ان يصدق الحملية يعني ان يصدق انه شا ان لا يفعل ولم يفعل لان
الفاعل انما يكون فاعلا للفعل حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحال
يستحيل ان يصدق عليه انه شا ان لا يفعل ولم يفعل فعلمنا ان
صحة وصفه بالفاعلية ليس لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية

لشبا[illegible]

ابدا[illegible]

ولا له تعالى يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان
يكذب عليه انه شاء ان لا يفعل فقد بينا ان مشيئته تعالى من لوازم
ذاته فان قيل انا لا نعتبر في كون الفاعل فاعلا مشيئة ان لا يفعل حتى
يلزمنا ما ذكرتم بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشيئة ان لا يفعل
والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه
لا يكذب عليه انه من شانه ان يشاء ان لا يفعل والا لما اعتبرتم من ان
القدير حتى يميز عن العلل الموجبة فنقول قد بينا ان الجهات التي باعتبارها
يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان تحصل ولا يترتب عليه الفعل
فاذا الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون موثرا في
الفعل لا يصدق عليه ان من شانه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك
واما التمييز بين القادر والموجب فبما ذكرناه في الفصل السابق

الفصل السابع في احصاء صفاته سبحانه

وتعالى انه سبحانه وتعالى حي لان الحي هو الدراك الفعال وهو مدرك
لكل المعقولات وفاعل لكل الممكنات وهو ايضا جواد لان الجود هو افادة
ما ينبغي لا لعوض وهو قد فعل ذلك لانه افاد الوجود من غير عوض فهو اذا
جواد وهو تام لانا بينا ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من كل
جهاته وان التغير عليه ممتنع فكل ما من شانه ان يكون له فهو بالفعل
حاصل له وهو ايضا فوق التمام لان ما لغيره من الكمالات فعنه صدرت
ومنه حصلت وهو المعني بقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله
وهو حق محض لانه لما كان واجبا لذاته وصفاته لم يكن قابلا للعدم
الذي هو البطلان بذاته فذاته احق من كل حق والاعتقاد والقول
فيه احق من كل اعتقاد وقول واصدق وهو المعني بقوله كل شيء
هالك الا وجهه وهو خير محض لان الشر على ما سياتي طبيعة عدمية
وهو موجود لذاته ومفيض الوجود على غيره واذا ثبت ذلك فنقول
انه لا يمكن ان يكون جمال وبهاء فوق ان تكون الماهية قد حصل لها

كمال ع

كل ما من شانه ان يحصل لها فواجب الوجود له التمام المحض والجمال المحض
بل هو المفيض لكل جمال وبهاء والجمال محبوب لذاته وكلما كانت القوة اقوى
ادراكا للجمال كانت المحبة والعشق اتم واكمل فواجب الوجود اذا ادرك
ذاته بانه مدركه الاكمل الاقوى وذاته في غاية الجمال والجلال فيكون قد
ادرك اكمل الموجودات واجملها باتم ادراك فيلزم ان يكون ابتهاج ذاته
بذاته اكمل انواع الابتهاج فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق
واعظم لاذ وملتذ وليس لتلك المعاني عندنا اسامي غير هذه التي
اطلقنا فمن استنكرها استعمل غيرها ونقول انه حكيم لان الحكمة معرفة
الاشياء كما هي اما في التصورات فبحدودها واما في التصديقات فبعللها
وهو سبحانه عالم بذاته علما حقيقيا ويعرف من ذاته غير ذاته فهو
يعرف الممكنات باسبابها وقد يعنى بالحكمة ايجاد الافعال على الوجه
الاحسن والاحكام وهو ان يعطي الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة
في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان
في مادة فبحسب الاستعداد الذي هو فيها وان لم يكن في مادة فبحسب
امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات
تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات
في النوع كان الاختلاف واقعا في النوع وان كان في الاشخاص فاختلاف
الكمالات في الاشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجود بلا امكان
والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فانه يكون
انقص من الاول فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه ان ثبت
القول بها ونحن باسرها اشرف من الامور المادية ثم السماويات اشرف
من الكائنات العنصريات ومنه الامكانات اسباب الشرور وواجب
الوجود كما انه اعطى ما يحتاج اليه الشيء في حصوله وبقائه
فكذلك اعطى فوق ما يحتاج اليه فهو اذا حكيم بذاته لذاته محكم
في افعاله فهو الحكيم المطلق وقد دل القرآن على هذا حيث يقول الذي

واجبها ع

اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالهداية هي الكمالات التي تحتاج اليها الشيء
في وجوده وبقائه وايضا حيث يقول الذي قدر فهدى وحيث يقول الذي
خلقني فهو يهدين

الفصل الثامن في ان حقيقته غير معلومة

للبشر وفيه برهانان الاول انا لو عقلنا حقيقة واجب الوجود لعقلنا
كل الحقائق مع تمام لوازمها من غير برهان وكذب التالي يدل على كذب المقدم
بيان الشرطية ما ذكرناه من انه مبدأ لكل الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول البرهان الثاني ان القدر المعلوم عند البشر امور كلية فان المعلوم
للبشر ذات متغيرة بقيود كلية وذلك حقه لا يقتضي الجزئية فانا اذا
عرفنا ذاتا ثم عرفنا تغيرها بتغير الوجود ثم عرفنا تغير الذات الواجبة
بتغير التجرد عن المادة ولواحقها ثم عرفنا تغير الذات الواجبة المجردة
بتغير العالمية والقادرية كان المعلوم ذاتا واجبة مجردة عالمة
قادرة وهذا امر كلي لان نفس مفهومه لا يمنع وقوع الشركة فيه
واما الشخصية المعينة فانها مانعة من وقوع الشركة فيه فاذا
المعلوم عند البشر من الباري تعالى امور كلية فهويته المانعة من
وقوع الشركة فيه غير معلومة فنقول ان تلك الهوية اما ان تكون
هي عين ماهية او تكون لازمة لماهية فان كان الاول وجب ان لا تكون
ماهيته معلومة للبشر كما ان هويته غير معلومة للبشر وان كان
الثاني فنقول اذا كان لازم الماهية غير معلوم وجب ان لا تكون
الماهية معلومة اذ لو كانت الماهية التي هي علة اللازم معلومة
لكان اللازم المعلول معلوما ايضا وهاهنا حجة اخرى وهي ان الاستقراء دل
على انه لا طريق الى معرفة الاشياء الا من وجهين احدهما وجدانها من
النفس مثل علمنا بالالم واللذة والجوع والعطش فانها امور حاصلة
لنفوسنا حاصلة عندنا فلاجرم نعرفها ونعرف حقائقها والثاني التشبيه
والتمثيل مثل تعليمنا لذة الجماع مثلا بانها لذة تشبه الالتذاذ بتناول

للعنين ح

صفة ذي اضافة وايضا ذكر في قاطيغورياس ان العلم من باب الكيف بالذات
ومن باب الاضافة بالعرض يعني ان العلم في ذاته كيفية ولكنها عرضت لها
اضافة واذا كان كذلك كان اسم العالم دالا على صفة حقيقية موصوفة
باضافة مخصوصة فكيف يمكن ان يقال انه تعالى ليس له من هذا القسم
اسم والعجب ان الشيخ في الشفاء اثبت انه تعالى عقل وعاقل ومعقول
لما بين ان تعقله الاشياء تستدعي حضور صور الاشياء عنده ثم تلك
الصور اما ان تكون قائمة بذاته او بشيء اخر او لا في محل ثم اختار القسم
الاول وابطل القسمين الاخيرين ثم لما شرع في شرح صفات واجب الوجود
زعم ان كونه عالما وصف سلبي مع انه ليس بين الفصلين الا شيء قليل
وهذه مناقضة عجيبة فالحاصل ان الاقسام الثلاثة من الاسماء وهي
التي تدل على الذات وعلى الصفات السلبية وعلى الصفات الاضافية
حاصل بالاتفاق فاما الدال على جوهر الذات فهي منتفية بالاتفاق واما
الدال على صفة حقيقية ذات اضافة فهي عندي ثابت خلافا للمتقدمين
واما الدال على صفة حقيقية عرية عن الاضافة فلم يدل الدلالة على ثبوتها
ولا على نفيها

العالم ح

الفصل العاشر في اشارة حقيقة الى شرح

بعض اسمائه سبحانه منها انه واجب الوجود بذاته فتارة يعنى به كونه
مستحقا للوجود من ذاته وتارة يعني به عدم احتياجه في وجوده الى
غيره وقد عرفت الفرق بين المفهومين ومنها انه تام لان نوعه فقط
وليس شيء من نوعه شيئا خارجا عنه ومنها انه واحد فتارة يعني به
كونه تاما فان الكثير والزائد لا يعدان تامين وتارة يعني به ان حقيقته
له فقط وتارة يعني به انه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادي المقومة له ولا
باجزاء الحد وتارة يعني به تعينه وهويته التي بها يمتاز عن غيره وتارة
يراد به ان مرتبته من الوجود وهو الوجوب ليس الا له ومنها الغني
وقد قال في الاشارات الغني التام هو الذي يكون غير محتاج في ذاته

يعني ح

الستر أو غير ذلك وهذا الطريق لا يوصل إلى كنه الحقيقة لأن المختلفين وإن اشتركا
في لازم واحد من بعض الوجوه فليس القدر المشترك هو تمام حقيقة كل واحد
منهما وإلا لما كانا مختلفين فظهر أن التشبيه لا يفيد معرفة الماهية إلا من
بعض الوجوه ومن جهة عمومه وإذا ثبت ذلك فنقول حقيقة وجود الوجود
وما لها من صفات الكمال ونعوت الجمال والجلال غير حاضرة لنفوسنا ولا ممكنة
الحصول فيها ومتى أيضا لا تشبه شيئا من الأشياء إلا من صفات سلبية أو إضافية
فإذا لا يمكن الوصول إلى معرفة تلك الحقيقة بل الممكن من معرفته معرفة
بعض صفاته السلبية والإضافية فظهر أن تلك الحقيقة غير معلومة
للبشر وجهة أخرى ومن ههنا أن التعقل إنما يحصل بارتسام صورة المعلوم
في العاقل وتلك الصورة يجب أن تكون مساوية في الماهية للمعلوم فلو عرفنا
الباري لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته فتكون ماهيته
مقولة على أشخاص كثيرة وقد بينا أن ذلك محال

الفصل التاسع في تقسيم أسمائه سبحانه وتعالى

كل اسم يقع على ذات فإما أن تكون دلالته الأول على تمام تلك الذات
أو على ما يكون داخلا فيه جزءا منه أو على ما يكون خارجا منه فالأول دلالته
على الذات بالمطابقة والثاني بالتضمن والثالث بالالتزام ومن هذا القسم
الثالث أعني الدال على صفة خارجة عن الذات إما أن يكون دلالته على
صفة سلبية أو على صفة ثبوتية فإن كانت دلالته على صفة ثبوتية
فإما أن تكون تلك الصفة مجرد إضافة أو لا يكون وإن لم يكن مجرد إضافة
فإما أن يكون صفة ذات إضافة أو لا يكون فأقسام الأسماء ستة أحدها
الدال على نفس الذات والثاني الدال على جزء الذات وثالثها الدال على
صفة سلبية ورابعها الدال على صفة إضافية وخامسها الدال على
صفة حقيقية مجردة عن الإضافة وسادسها الدال على صفة حقيقية
ذات إضافة فأما الاسم الدال على نفس الذات فذلك ممكن في حق واجب الوجود
إذ له حقيقة مخصوصة فأمكن أن يكون لها اسم فأما أنه هل وجد ذلك

ولا في صفاته أنه سواء كانت إضافية أو غير إضافية إلى شيء غيره ومنها
الملك وقد قال في الإشارات الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني
عنه شيء في شيء فعلى هذا يكون الغني جزءا من مفهوم الملك لأن الغني هو
المستغني عن الغير والملك هو الذي يكون مستغنيا عن الآخر ويكون ما
سواه غير مستغن عنه بل يكون محتاجا إليه ومنها الجبار والقهار وقد
فسرناهما في حكمة له مقال قهار للعدم بالوجود والتحصيل جبار لما بالقوة
بالفعل والتكميل ولولا أن أمثال هذه المباحث ليست عقلية محضة وإلا
لطولنا القول فيه وليكن ما ذكرناه كافيا وبالله التوفيق

الباب الثالث في أفعاله سبحانه وتعالى وفيه خمس فصول الفصل الأول في كيفية صدور الأفعال

بلغ مقابلة وتصحيحا

عنه قالوا لما ثبت أن واجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته أصلا وثبت
أن الصادر عن البسيط يجب أن يكون واحدا لزم أن يكون المعلول الأول
واحدا ثم بينوا أن ذلك المعلول يجب أن يكون عقلا محضا بما ذكرناه في
كتاب العقل ثم قالوا الصادر الأول إما أن يمكن أن يصدر عنه أكثر
من واحد أو لا يمكن فإن لم يمكن كان الصادر عنه أيضا واحدا والكلام
فيه كالكلام في الأول وذلك يوجب أن لا يوجد موجودان إلا في
سلسلة العلية والمعلولية لكن التالي كاذب فإنا نجد كثيرا من
الأشياء ليس بعضها علة للبعض ولا معلولا له فإن الأجزاء المفترضة
في الجسم الواحد ليس بعضها علة للبعض وإلا لكانت متمايزة بالطبع
والماهية فكان يجب أن تكون التقسيمات الممكنة الغير المتناهية
حاصلة بالفعل وأيضا فإن كثيرا من الأعراض ليس شيء منها علة للبعض
مثل الطعوم والروائح ولا سيما الإضافات فظاهر أنه لا بد من الإقرار
بانتساب أمور كثيرة إلى علة واحدة حتى لا يكون بين شيء من تلك الأشياء
تقدم ولا تأخر لكنا قد بينا أن الشيء ما لم يكن فيه كثرة لم يصدر عنه
كثرة فإذا في علة هذه المعلولات كثرة فلنفرض أن كل الموجودات يصدر

الذي

الاسم امر الفيلسوف لك من صناعة الحكمة ثم هنا موضع بحث وهو انه ورد
في كلمات المتقدمين ان واجب الوجود له حقيقة لا اسم لها وشرحها انه واجب
الوجود والذي يمكنه تحصيله من ذلك هو ان وضع الاسم للحقيقة بعد
تعقلها واذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر استحال منهم ان يضعوا
لها اسما وكما انهم لا يعلمون من الاول الا صفات سلبية او اضافية او غيرهما
كذلك يستحيل منهم وضع الاسم لها لما يدل على هذه الاقسام ثم انه
ثبت في المنطق ان الاقوال الشارحة سوا كانت حدودا او رسوما فهي
قايمة مقام الاسما في الدلالة على تلك الحقايق الا ان القول الشارح يدل
على الماهية دلالة مفصلة والاسم يدل دلالة مجملة واذا ثبت ذلك
فنقول حقيقة واجب الوجود غير معلومة ولكن شرح تلك الحقيقة
بالرسم لست اقول بالحد هو انه واجب الوجود وانا يريدون بالوجوب
المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي على ما لخصناه وعند هذا التحقيق بطل
تشنيع من قال ان تلك الحقيقة اذا كانت مجهولة فكيف يمكن شرح
المجهول ولنرجع الى الذي فارقناه فنقول واما الاسم الدال على جزء
الذات فذلك في حق واجب الوجود ممتنع لما بينا ان ماهيته بريئة من
جميع جهات التكثر واما الاسم الدال على صفة سلبية فذلك حاصل
في حق واجب الوجود وكذلك الدال على صفة اضافية واما القسم
الخامس وهو الدال على صفة مجردة عن الاضافة فقد بنوا نفي ذلك
على نفي الصفات وقد سبق القول فيه واما القسم السادس وهو الدال
على صفة حقيقية ذي اضافة فقد قالوا ان ذلك منفي عن الله تعالى
بنا على نفي الصفات وزعموا ان اسم العالم يدل تجرده عن المادة ولواحقها
فتكون دلالته على امر سلبي وعندي ان هذا لا يلايم قولهم العلم
بالاشيا صورة منطبعة في ذات العالم مطابقة لتلك الاشيا
وان تلك الصور ليست مجرد اضافة بل هي صفة حقيقية لها اضافة
حتى بنوا على ذلك ان تغير المعلوم لا يوجب تغير الاضافة فقط بل تغيره
بوجه

بتغيره لشي اخر فنقول انهم اقاموا البرهان على ان من عقل ذاته لم يكن
تعقله لذاته لاجل صورة زايدة على ذاته والا لزم اجتماع المثلين واذا كان
كذلك فتعقل العقل الاول كونه ممكنا يجب ان لا يكون زايدا على ذلك
الامكان والا لزم المحال ولما كان تعقل الامكان هو نفس الامكان
والامكان غير صالح للعلية فكذلك تعقل الامكان الا ان يقولوا الامكان
غير سلبي وتعقله وان كان مغايرا له لكنه لا يجب منه اجتماع المثلين
ولكنهم اذا قالوا ذلك نقضوا كلامهم في كون الامكان امرا ثبوتيا
والاشكال الواقع ان يقال هب ان تعقل الامكان صورة زايدة على
الامكان لكنا نقول ان تلك التعقلات لا بد لها من سبب اذ ليست هي
واجبة الوجود لذواتها وسببها ان كان واجب الوجود فقد صدر عنه
وذات العقل الاول وتلك التعقلات ايضا فقد صدر عنه اكثر من
الواحد وان كان ذات العقل الاول فاما ان يوجب ذلك بسبب تعقل
اخر سابق ويكون الكلام فيه كالكلام في الاول او لا بسبب تعقل سابق
فقد حكموا بان صدور الاشيا عن العقل ليست بسبب عاقليته
فيعود الكلام الاول من ان ذلك بسبب الامكان والوجود وقد
ابطلناه او يقال بان ذات الباري اوجب وجود العقل الاول والعقل
الاول اوجب احد تلك التعقلات فيكون معلول ~~العقل~~ معلول العقل
الاول اشيا واحدا فحينيذ لا يكون مصدرا للكثرة الاشكال الثاني على
اصل هذه المقالة ان نقول الكثرة التي في المعلول الاول اما ان تكون كثرة
في المقومات او في السلوب والاضافات والامور الخارجية فان كانت
الكثرة في المقومات وهي صادرة عن الباري فقد صدر عنه اكثر من
الواحد وان لم يكن كثرة في المقومات بل في السلوب والاضافات فمثل
هذه الكثرة هل يصلح ان يكون مستندا لكثرة المعلولات ام لا فان صلح
فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدا لكل الموجودات وان
كان لا يصلح فكيف يمكن ان يصدر عن المعلول الاول بسبب ذلك معلولات

كثيرة الثالث هب انا ساعدنا على ان الجهات الثلاث من الامكان والوجود
والوجوب بالغير او التعقلات الثلاثة يصلح ان تكون مبدأ للموجودات
ثلاثة الجسم والنفس والعقل لكن جسم الفلك ليس موجودا واحدا
بل هو عبارة عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة الفلكية ثم ازيد
من كل مقولة عرض او انواع منه فهذه الامور الكثيرة ان استندت الى
جهة الامكان وهي واحدة فقد صدر عنها اكثر من الواحد وكذلك
في الفلك الثامن كواكب كثيرة جدا فتلك الكواكب وجرم الفلك
ونفسه وعقله ومقداره وشكله ووضعه وحركته اذا استندت
الى هذه الجهات الثلاث فقد استند الى كل واحد من هذه الجهات
امور كثيرة جدا فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
الرابع عندهم الجوهر مقول على ما تحته قول الاجناس على الانواع
والعقل مندرج تحته فيكون العقل الاول مندرجا تحت جنس
ويكون انفصاله عن سائر الانواع بفصل فتكون ماهيته مركبة
من الجنس والفصل وهي صادرة عن الباري فقد صدر عن الباري اكثر
من واحد ولا خلاص لهم عن هذا الالزام الا ان يقولوا الجوهر مقول
على ما تحته كقول الاجناس ولكن يكون ذلك تركا لما هو المشهور من
مذهبهم الخامس العقل الفعال المدبر لعالمنا هذا هو مبدأ لوجود
كل هذه الموجودات السفلية مع عظم كثرتها فقد صدر عن
الواحد اكثر من الواحد فان قالوا الصادر عنه الوجود وهو امر
واحد فنقول قد بينا في باب العلة انه يستحيل ان يقال المعلول
هو الوجود فقط ثم ان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون واجب الوجود
سببا لوجود الممكنات باسرها على الوجه الذي ذكرتموه ويكون اختلاف
الموجودات بسبب اختلاف الماهيات القابلة لها فان قالوا العقل
الفعال انما يؤثر بمشاركة حركات الاجرام السماوية فنقول ان من مذهبهم
ان الجسم والجسمانيات لا يمكن ان تكون اسبابا لوجود شيء بل هي اسباب

عنه معلولات كثيرة هو المعلول الاول كما هو المشهور الى ان حقق الحال
فيه فنقول كثرة المعلول الاول اما ان تكون مستفادة من الباري فيكون
قد صدر عنه اكثر من واحد وهو محال او من ماهية المعلول الاول فاما ان
تكون ماهيته بسيطة فيستحيل ان يصدر عنها الا امر واحد واما
ان تكون مركبة فيستحيل صدورها عن الباري واما ان يكون له من ذاته
شيء ومن الاول شيء فاذا انضم ما له من ذاته الى ما له من علته حصلت هناك
كثرة وذلك هو الحق فان سائر الاقسام لما بطل ولم يبق الا ذلك وجب
ان يكون هو الحق ثم ان الماهية لها من ذاتها الامكان ولها من علتها الوجود
فاذا لا يمكن ان يصدر عن العقل الاول معلولات كثيرة الا لاجل اشتماله
على هذه الكثرة واعلم انه قد اضطرب في هذا المقام كلامهم فلنذكر
كلام الشيخ الرئيس بعبارته قال لا يمكن في العقول الفعالة شيء
من الكثرة الا على ما اقوله ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب
الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول
ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود
في حدها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله للاول
وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده له بذاته لا بسبب
بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل
ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول ونحن لا نمنع ان
يكون عن شيء ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية
ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون
الواحد يلزم عنه الواحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة
او معلول فيكون ايضا ذلك واحدا ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك
اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة جملتها فكيف ذاته فيجب اذا
ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن
المعلولات الاول وهذا ما ذكره في الشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد
بهذه العبارة والذي ذكره في الاشارات وسائر كتبه فمعناه ذلك وعبارته

فرسة من هذه لكن ومو موضع بحث طويل وشكوك طويلة ولقد كان من الواجب
على اكابر الحكما ان يزيدوا في هذا الفصل تحقيقا وايضاحا وان لا يقنعوا بهذا
القدر من الكلام في هذا المقام فان كلام الشيخ يوهم تارة انه جعل
تعقل العقل لامكان نفسه وتعقله لوجوده بغيره وتعقله لمبدايه
اسبابا للصور الكثيرة عنه وكان من حقه ان يصرح بالحق فان هذا الموضع
المهم غير محتمل للرموز والجمجمة في الكلام وجب علينا ان نقول على كل واحد من
الاحتمالين ما يمكن ان يقال فيه اثباتا وابطالا اما الاحتمال الاول
وهو ان يجعل امكان العقل الاول ووجوده سببا للصور الكثيرة
عنه فقد استقصينا في ابطاله في باب العلة فليرجع اليه والذي
نقوله هاهنا وهو ان الامكان لا يخلو اما ان يكون وجوديا او لا يكون
فان لم يكن استحال ان يكون علة لغيره وان كان فلا يخلو اما ان يكون
واجبا لذاته او لا يكون فان كان واجبا لذاته كان واجب الوجود
اكثر من واحد وايضا كان واجب الوجود صفة لممكن الوجود محتاجا
اليه وذلك محال وان لم يكن واجبا لذاته فان كان ممتنعا لم يكن
ايضا علة لوجود شي وان لم يكن واجبا ولا ممتنعا كان ممكنا فاما ان
يكون له سبب او لا يكون فان لم يكن له سبب كان الممكن غنيا عن
السبب وهو محال وان كان له سبب فسببه اما ماهية العقل
الاول او ذات الباري فان كان السبب هو ماهية العقل الاول فلا
شك ان امكان الشي سابق على وجوده كانت الماهية موصوفة
بصفة موجودة قبل صيرورتها موجودة وهو محال وان كان السبب
هو ذات الباري فحينيذ يكون الباري علة لوجود امكان العقل
الاول ولوجود العقل الاول فيكون قد صدر عنه اكثر من
واحد وذلك محال وقد استقصا الكلام في بيان ان الامكان امر عدمي
قد مضى في الكتاب الاول والكلام في ان الامكان لا يصلح ان يكون
علة قد مضى في باب العلة فلنشتغل الان بابطال القسم الثاني وهو
ان يقال ان تعقل العقل الاول لامكان ذاته علة لشي وتعقله لوجوده

لتعين الاستعدادات المختلفة واذا كانت الماهيات لذواتها مقتضية
الاستعدادات المختلفة كانت تلك الاستعدادات المختلفة اللازمة
لتلك الماهيات بالنسبة الى فيض واجب الوجود كالاستعدادات المختلفة
الحاصلة للعنصريات بسبب اختلاف الحركات السماويات بالنسبة الى فيض
العقل الفعال فهذه الابحاث هي التي منعتنا عن قبول مقالات الاوليين في
هذا الباب وبالجملة فان كانت مقالتهم حقة فلقد كان من الواجب ان
يشرحوها شرحا زايدا ويشيروا الى بعض ما يتوجه عليها من الشكوك
وعلونه فان الشكوك الواقعة في هذا الباب ليست اقل من الشكوك
الواقعة في الشكل الاول من كتاب اوقليدس مع انهم بالغوا في ايراد
الشكوك المذكورة فيها وايضاح حلها والتفصي عنها وان كان القوم
شاكين في هذه المقالة غير جازمين به فقد كان من الواجب ان يصرحوا
بالعجز عن الوقوف على حقيقة الحق في هذا الباب وبالجملة فانهم انما
وقعوا في هذه الخرافات بسبب قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد سمعت الادلة المثبتة لذلك والمبطلة له فاجعل عقلك حاكما
بين الكلامين لتصل الى الحق ان شا الله تعلى والحق عندي انه لا مانع
من اسناد كل الممكنات الى الله تعلى لكنها على قسمين منها ما امكانه
اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري فلا جرم يكون وجوده فايضا
عن الباري من غير شرط ومنها ما لا يكفي في فيضانها عن الباري امكانها
بل لا بد من حدوث امور قبل حدوثها لتكون الامور السابقة مقربة للعلة
الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية
دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود لكونها استعدادا
تاما صدرت عن الباري تعالى وحدت عنه ولا تاثير للوسايط اصلا في الايجاد
بل في الاعداد

الفصل الثاني في شرح مذهبهم في كون السماوات

ثم انهم لما فرغوا من تمهيد كيفية استناد الكثرة الى الشي الواحد

قالوا قد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذا
موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو المعلول الاول ثم
يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادية وصورته التي هي النفس
وعقلا دونه فيجب كل عقل ثلاثة اشيا في الوجود فيجب ان يكون امكان
وجود هذه الثلاثة عنه لها العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور
والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذا العقل الاول يلزم
عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة
الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس والطبيعة امكان الوجود الحاصل
له المندرجة فيما يعقله من ذاته وجود جرمية الفلك الاقصى ثم
كذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال
الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية به
حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود
كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا
ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرته
هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى
معانيها متفقا هذا ما ذكره الشيخ وهو بنا على ما سلف وفساده
لم يتضمن فساد هذا الا ان الذي يخص هذا الموضع ان يقول
التثليث المذكور في كل واحد من هذه العقول اما ان يكون علة
لوجود المعلولات الثلثة التي هي العقل والنفس والفلك واما
ان لا يكون فان كانت علة يلزم ان يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك
لا الى نهاية وهذا باطل بدفعه الحس وان كانت هذه الجهات الثلاث
لا يقتضي كيف كانت هذه المعلولات الثلاثة فمن المحتمل ان لا يكون
العقل الاول وان حصلت فيه الجهات الثلاث لكنه لا يكون مبدا للموجودات
الثلاثة بل يصدر عنه عقل واحد ويصدر عنه ذلك الواحد واحد
الى ان يبلغ مراتب كثيرة ثم يفرد ذلك المحيط العقل الذي يقتضي ما فيه من

الكثرة هذه المعلولات الثلاثة وعلى هذا يبطل قولهم بان العقول عشرة
وان العقل الاول هو محرك الفلك الاقصى فظهر ان جزمهم بما هنا بعدد
العقول ليس في موضعه من هذا الوجه ومن وجه اخر وهو ان الشيخ
ذكر في فصل حركات الكواكب في الفن الثاني من الطبيعيات فقال انه لم
يتبين الى الان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطوية بعضها على بعض
اقول وبتقدير ان تكون كرة الكواكب كرات منطوية بعضها على البعض
كان عدد النفوس والعقول اكثر لا محالة فظهر ان الجزم بان العقول
عشرة جزم باطل واعلم انهم قد توقفوا في عدد العقول من وجه اخر
وهو ان فلك كل كوكب ينقسم الى عدة من الكرات مثل القمر فان له فلك
جوزهر وفلك مايل وفلك حامل وفلك تدوير قالوا فان جعلنا لكل واحد
من هذه الاكر محركا خاصا فحينئذ يزيد عدد العقول على العشرة وتبلغ
الى الخمسين وان لم نقل بذلك بل جعلنا الفلك القمري كله واحدا فحينئذ
يكون العقول عشرة وعندي انهم كما اخطوا في الجزم في الجزم في
الموضع الذي ذكرناه فقد اخطوا في التوقف على هذه المواضع فان
اللايق باصولهم ان يثبتوا لكل واحد من تلك الاكر محركا خاصا
لان العقل الواحد اما ان يصلح بان يكون محركا للكرات كثيرة على سبيل
التعشق والتشوق او لا يصلح لذلك فان كان الحق هو الاول فحينئذ
ينسد عليهم باب اثبات العقول لانه اذا جاز ان يكون العقل الواحد
عقلا لكرات كثيرة ومبدا لحركات كثيرة جاز ان يكون عقل جميع الافلاك
عقلا واحدا وذلك مما ينكرونه وان لم يجز للعقل الواحد ان يكون عقلا
الا لكرة واحدة وجب الجزم بان لكل واحد من هذه الاكر عقلا على حدة
هذا البيان انه يجب ان يكون لكل كرة عقلا يخصها واما انه لا بد من
ان يكون لكل كرة نفس يخصها فذلك ظاهر لان النفس قوة جسمانية ومعلوم
ان القوة الحالة في احدى الكرات مغايرات للقوة الحالة في الكرة الاخرى لاستحالة
حلول الحال الواحد في المحلين بل نزيد ونقول انا قد بينا فيما مضى انه لا بد

مح

وان يكون جرم الكواكب مستديرا على مركز نفسه وتلك الحركة لا تكون
الا ارادية فاذا لكل كوكب نفس تخصه وعقل يخصه بالطريق الذي ذكرناه
ومعلوم انه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة الى حيث لا يمكن عدها
فكذلك العقول والنفوس يجب ان تكون كثرتها على حسب كثرة هذه الكواكب

الفصل الثالث في تكون الاسطقسات

قال الشيخ لما استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات
والاجسام الاسطقسية كاينة فاسدة فيجب ان تكون مباديها القريبة
اشيا متغيرة وان لا تكون هو عقل محض وحده سببا لوجودها ثم لهذه
الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها فاختلاف صورها يجب ان يكون
لاختلاف في احوال الافلاك واتفاق مادتها يجب ان يكون لاتفاق في احوال الافلاك
وهو كونها باسرها مستديرة الحركة ثم لا يمكن ان يكون الامر المشترك
بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة لان المادة
موجود متعين فلا بد لها من علة معينة بل العقل الاخير بمشاركة
الامر المشترك بين السماويات وهو استدارة الحركة علة لوجود
المادة وهو ايضا بمشاركة الاحوال الفلكية المختلفة علة للصور
المختلفة التي في عالمنا هذا والمعنى بهذه المشاركة هو ان العقل الفعال
عام الفيض والمادة قابلة وهناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة
معداتها والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر ما لاجله يصير مناسبته المادة
لشي بعينه اولى من مناسبتها لشي اخر ويكون هذا الاعداد مرجحا
لوجود ما هو اولى فيه من الاوايل المناسبة للصور ولو كانت المادة
على التساوي لتشابهت نسبتها الى الضدين فما رجح احدهما اللهم
الا ما يختلف به الموثرات فيه وذلك الاختلاف ايضا مستند الى جميع المواد
نسبة واحدة فلا يجب ان تختص بالصور المعينة مادة دون مادة الا بامر
ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد
الا مناسبة كاملة لشي بعينه هو المستعد له ومن امثلة المادة اذا

[illegible]

افرطت تسخينه فاجتمعت السخونة والصورة المائية وهي مبعدة المناسبة
للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية فاذا افرطت الحر
واشتدت المناسبة له اشتد الاستعداد فصار من حق هذه الصورة
النارية ان تفيض ومن حق تلك ان تبطل هذا ما ذكره الشيخ وفيه بحث
اما قوله بان العقل الفعال علة لوجود المادة بمشاركة الامر المشترك
بين السماويات وهي استدارة الحركة فلسنا نسلم ان نطالبهم بالدليل على
ان لاستدارة الحركات الفلكية مدخلا في وجود المادة ولم لا يجوز ان
يقال العقل الفعال علة لوجود المادة من غير ان تكون لطبيعة الاستدارة
مدخل في ذلك اصلا وايضا فقد جعل الحركات الفلكية مخصصات ومعدات
للمادة وفسر المعد بانه الذي يحدث منه في المستعد امر ما يصير مناسبة
لشي بعينه اولى من مناسبته لشي اخر وهذا الكلام مشكل من وجوه
الاول هو ان الحركات الفلكية اذا كانت معدات والمعد هو الذي يحدث
منه في المستعد امر كانت الحركات الفلكية موجدة لامور في المادة
ولما كانت الحركات الفلكية صالحة للموجدية فاي حاجة الى اسناد
الحوادث الحادثة في عالمنا الى العقل الفعال ولم لا يجوز اسنادها
الى هذه الحركات الفلكية وبالجملة فالصور الحادثة في مادة عالمنا
هذا لا بد وان يكون لمشاركة الحركات الفلكية فان كانت الحركات الفلكية
صالحة للموثرية فكيف يمكننا ان نسند وجود هذه الحوادث الى شي
اخر واذا اسندنا هذه الحوادث اليها لم تكن الحركات الفلكية عللا
معدة بل موجدة وثانيها المعد اما ان يكون حادثا وهو ان الحركة التي
جعلناها معدة لحدوث صورة مخصوصة من العقل الفعال اما ان
يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة وجب ان يكون الاعداد قديما
فتكون الصورة المستعد لها قديمة من غير تخلف وان كانت تلك الحركة
حادثة محدثة فما عن علتها لا بد وان يكون بسبب معد اخر وذلك المعد
ايضا يجب ان يكون حادثا والكلام في ذلك المعد كالكلام في الاول فيتسلسل

[illegible]

ثم هذه المعدات الغير المتناهية اما ان تكون معا فيكون هناك علل ومعلولات
غير متناهية وذلك محال او يكون بعضها قبل البعض لا الى اول وعلى هذا
المعد لحصول الجزء المعين من الحركة في الفلك هو الجزء المتقدم من الحركة فيكون
كل جزء متقدم من الحركة علة معدة لحصول الجزء المتاخر منها واذا كان
الامر كذلك جاز ان يقال ان كل صورة تحدث في عالمنا تكون معدة للمادة
لحدوث صورة اخرى والجواب عن الاول انا لا نفسر المعد بانه الذي يحدث
منه في المستعد اثر يترجح قبوله لصفة على صفة اخرى بل نفسره بالشيء
الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوثه لا بانه الذي يتوقف حدوث
الشيء على حدوث شيء منه في المادة والجواب عن الثاني ان نقول الصور
الحادثة في عالمنا لا يجب انتهاء كل ما يحدث عنها الى صورة اخرى اذ ربما
تبقى الصورة الواحدة مدة مديدة فلا بد من شيء يكون عنده يجب انتهاء كل
جزء يعرض فيه الى جزء اخر ولنشرح ذلك الا ان الحركة السرمدية فلا جرم
من الاسباب المعدة الاولية مثل الماء لا يجب ان يحصل فيه سخونة مصعدة
ولكن الحركة الفلكية تنتهي بالشمس الى حيث تقابل الماء وتسخنه وتصعده
فلولا الحركة الفلكية لما وجب انتهاء برودة الماء الى السخونة فظهر بما ذكرنا
ان السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق اما عندهم فهو العقل الفعال
واما عندنا فهو واجب الوجود تعالى ثم كيف ما كان فان هذا الفيض يكون
بمشاركة الاحوال الفلكية ثم يحتمل ان يكون معدات هذه الصور اربعة
من الاجسام الفلكية ويحتمل ان يكون اجساما كثيرة منحصرة في جهات
اربعة ويحتمل ان يكون جسما واحدا له نسب مختلفة ومما ذكر في سبب
تكون الاسطقسات ان الفلك مستدير على جرم في حشوه فالذي
جاوره يجب ان يصير نارا بسبب حركته له والذي يكون في غاية البعد
عنه يكون في غاية البرد والكثافة فيكون ارضا وما يلي النار يكون حارا
ولكنه اقل حرارة من النار وقلة الحرارة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي
النار قليل الحرارة رطب وهو الهواء وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل

كثافة من الارض وقلة الكثافة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي الارض
بارد رطب والشيخ زيف ذلك من وجهين احدهما ان هذا الكلام يقتضي
ان يوجد الجسم اولا خاليا عن الصور الاربع ثم انه يكتسبها بسبب الحركة
والسكون ولكن قد بينا ان الجسم العنصري يستحيل خلوه عن هذه الصور
ثم لا يتفكرون لانه لم وجب لبعض تلك المادة ان هبط الى المركز معرض
له البرد ولبعضه ان جاور الفوق ولقايل ان يجيب عن الاول فيقول انما يلزم
خلو هذه الاجسام عن الصور اذا كانت للحركة الفلكية بداية حتى
يقال لو كان حصول هذه الصور في هذه الاجسام بسبب الحركة الفلكية
لكانت عند ابتداء الحركة الفلكية خالية عنها فاما اذا قيل بانه لا بداية
لهذه الحركة فلا وقت الا وقد مضى قبل ذلك اوقات غير متناهية فيكون
لا وقت الا وقد مضى قبله من الحركة الفلكية ما تكون مغيرة للنارية فيما
جاورها والارضية فيما بعد عنها فلا يلزم مما قالوه خلو الاجسام العنصرية
عن هذه الصور في وقت من الاوقات واما الاعتراض الثاني فالجواب عنه
ايضا ظاهر لان قوله هبط بعض تلك المادة وصعد البعض انما يلزم اذا
كانت تلك المادة في بعض الاوقات خالية عن هذه الصور العنصرية ونحن
بينا ان ذلك غير لازم واذا كانت صحة هذا الاعتراض متفرعة على
صحة الاعتراض الاول كان الجواب عن الاول جوابا عن هذا الاخير ايضا
وايضا فمتعذر ان يوجد هذه الاجسام في بعض الاوقات خالية عن الصور
كان الكل جسما واحدا بالطبع متصلا ولا يكون فيه جزء بالفعل واذا
لم يكن الجزء فيه موجودا لم يمكن ان يقال لماذا انزل جزء وصعد جزء
كما ان الماء الذي في الكوز لما كان واحدا لا جرم لا يمكن ان يقال انه
لماذا انزل منه جزء وصعد منه جزء اخر

الفصل الرابع في دوام فاعلية الباري تعالى اعلم

انا قد بينا في باب العلة ان واجب الوجود كماله تسع واجب الوجود
الذي هو مبرا جميع التغيرات لما امتنع الموثر اذا كان تام الوجوب يجب

ان تدوم افعاله بدوامه وبينا ايضا ان سبق العدم ليس بشرط في
احتياج الفعل الى الفاعل وبينا في باب الزمان ان الزمان لا يمكن
ان يكون له مبدأ زماني وحللنا فيه الشكوك والشبه وايضا
فلو فعل بعدما لم يفعل لكان صائرا الى الفعل والتالي محال كما سبق في
باب المريدية فالمقدم باطل وقالوا لو كان فاعلا بغيره ما لم يكن لكان
عالما بالجزئيات وبطلان المقدم بل على بطلان التالي وايضا العالم
غير ممتنع ان يكون دائم الوجود وما لم يمتنع ان يكون دائم الوجود
يجب ان يكون دائم الوجود فالعالم يجب ان يكون دائم الوجود ولما الصغرى
فقد مضى تقريرها واما الكبرى فهي ان الذي لا يمتنع ان يكون موجودا
دائما لو كان جايز العدم لكان اما ان يكون عدمه ممكنا دائما او لا يكون
دائما فان لم يكن له امكان العدم دائما كان ذلك الامكان محدودا
واذا تعين ذلك الحد يجب فيه وجوده ويمتنع عدمه مع ان الاحوال
واحدة وهذا محال فبقي انه ان كان ممكن العدم فهو ممكن العدم
دائما وكل ما كان ممكنا فانه اذا فرض موجودا امكن ان يعرض
منه كذب واما المحال فلا يعرض لبينه وكذلك اذا فرض معدوما لكن
فرض هذا العدم يعرض منه محال وبيانه وهو انا نفرض ان احد طرفي
الممكن وهو الوجود الدائم وجد وهو مع ذلك يقوى على عدم الكون
دائما فلا يمتنع ان يقع ذلك الممكن فان استحال وقوعه لم يكن ذلك
ممكنا لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائما عدمه دائما والا لكان الشي
في زمان غير متناه معدوما وموجودا معا وهو محال نعم يمكن فرض
عدمه بعد وجوده ولكن ذلك العدم غير دائم بل هو عدم متجدد
واذا كان هذا محالا فالوضع ليس بكذب غير محال بل هو محال فالحكم
على ما يمتنع وجوده دائما بانه جايز العدم محال فاذا وجوده واجب
وهو المطلوب فهذا ما في هذا الباب بعد الاحالة على المواضع المذكورة
وعمدة المنكرين لذلك انكار حوادث لا اول لها وقد مضى القول فيه في باب

عن الاصول

الزمان فلا نطول بذكر تطويلاتهم الخارجة عن المقصود

الفصل الرابع في القضاء والقدر

اعلم ان افعال العباد امور ممكنة الوجود والممكن لا يترجح وجوده على عدمه
الا بسبب وذلك ما لم يصر موجبا لذلك الفعل استحال ان يصدر منه
ذلك الفعل لانه ان لم يكن صدور الفعل عند ذلك السبب واجبا فلا
يخلو اما ان يكون نسبة ذلك الفعل الى ذلك السبب كنسبة عدمه
اليه واما ان يكون نسبة الفعل اليه ارجح من نسبة عدمه اليه فان
كان الاول لم يترجح به وجود الفعل والا فقد ترجح احد طرفي الممكن
على الاخر لا بسبب وهو محال واما ان كانت نسبة الفعل الى ذلك
السبب ارجح من نسبة عدمه اليه فنقول ان عدم الفعل كان مساويا
للوجود قبل ذلك وعند تلك المساواة كان وقوع العدم محالا
فالان حين ما صار طرف العدم مرجوحا معلولا كان بامتناع الوقوع
اولى واذا ثبت ان طرف العدم عند حضور ذلك السبب ممتنع الوقوع
كان طرف الوجود واجب الوقوع عند حضور السبب فثبت ان افعال
العباد متى وجدت اسبابها وجب وجودها ومتى فقدت اسبابها
امتنع وجودها فنقول اسباب افعال العباد اما ان تكون ايضا افعالا
للعباد او لا تكون والاول يقتضي التسلسل وهو محال والثاني يقتضي
انتهاء افعالهم الى واجب الوجود اما بواسطة او بغير واسطة
وانتهاء كل واحد من تلك المتوسطات الى سببه فاذا افعال العباد منتهية
في سلسلة الحاجة الى ذات واجب الوجود فثبت بهذا ان افعال العباد
بقضاء الله عز وجل وقدره وان الانسان مضطر في اختياره وان ليس في
الوجود الا الجبر فان قلت اني اجد من نفسي اني ان شئت افعل فعلت وان
شئت ان لا افعل لا افعل فاذا فعلي وتركي متعلق باختياري لا باختيار
غيري وان شئت لا افعل فاذا افعل فنقول صحيح انك تجد من نفسك
انك ان اردت الفعل فعلت وان اردت الترك تركت فهل تجد من نفسك

الخامس

السبب في

ان ارادته تعالى الاشيا موقوفة على ارادته تعالى حتى انه متى اريدت الارادة حصلت
ومتى لم ترد ما لم تحصل ولا شك انه ليس الامر كذلك اذ لو كانت ارادتي
الاشيا موقوفة على ارادة اخرى لكانت الارادة الثانية موقوفة على
ارادته تعالى وحصول الفعل من ارادته تعالى عند حصول تلك الارادة الجازمة لا يتوقف
ايضا على ارادته تعالى فلا الارادة ولا ترتب الفعل على الارادة بل الكل بقدره واعلم
انه متى حققت علمت ان النكتة في مسلة القدم والحدوث ومسئلة الجبر
والحكم الى الله والقدر شي واحد وهو ان الشي متى كان فاعليته في درجة
الجواز استحال ان يصدر منه الفعل الا بسبب اخر فهذه المقدمة هي العمدة
في المسئلتين ثم ان فاعلية البارى لما استحال ان يكون وجوبها بسبب
منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب
دوام الفعل واما العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد
لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها
الى ذات الله تعالى وحينئذ يكون فعل العبد بقضا الله وقدره فان قيل
واذا كان الكل بقدر فما الفايدة في الامر والنهي والثواب والعقاب
وايضا اذا كان الكل بقضا الله وقدره كان الفعل الذى اقتضى القضا وجوده واجبا
والفعل الذى اقتضى القضا عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق
بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان قادرا على الفعل
والترك لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل
ما ذكرتموه والجواب اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا من القضا واما
الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضا فان الا
غذية الرديه كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقايد
الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذلك
القول في جانب الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا يمنع
كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي
العلة بل الفعل متى كان وجوده لاجل القدرة فحينئذ يستحيل ان يكون

لذاته
واما الذى يكون كذلك فهو الله تعالى واما الذى يكون لغيره فهو العقول
والافلاك لان هذه الامور ما فاتها شي من ضروريات ذواتها ولا من كمالاتها
واما الذى كله شر او الغالب الشر او المساوى فهو غير موجود لان كلامنا
في الشر بمعنى عدم الضروريات والمنافع لا بمعنى عدم الكمالات الزايدة واذا
عنينا بالشر ذلك فلا شك ان ذلك مغلوب والخير غالب لان الامراض وان
كثرت الا ان الصحة اكثر منها والحرق والغرق والخسف وان كان قد
يكثر الا ان السلامة منها اكثر واما الذى يكون خيره غالبا على شره فالاولى
فيه ان يكون موجودا لوجهين الاول انه ان لم يوجد فلا بد وان يفوت
الخير الغالب وفوات الخير الغالب شر غالب واذا كان في عدمه يكون الشر اغلب
من الخير وفي وجوده يكون الخير اغلب من الشر فيكون الاولى وجود هذا
القسم مثاله النار في وجودها منافع كثيرة وايضا مفاسد كثيرة
مثل احراق الحيوانات ولكنا اذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كانت مصالحها
اكثر كثيرا من مفاسدها ولو لم توجد لفاتت تلك المصالح وكانت
مفاسد عدمها اكثر من مصالحها فلا جرم وجب ايجادها وخلقها
الثاني وهو ان الذى يكون خيره ممزوجا بالشر ليس الا الامور التي تحت
كرة القمر ولا شك انها معلولات العلل العالية فلو لم توجد هذا
القسم لكان يلزم من عدمها عدم عللها الموجبة لها وهي خيرات
محض فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض فاذا لا بد من
وجود هذا القسم فان قيل فلم لا يخلق الخالق هذه الاشيا عرية عن كل
الشرور فنقول لانه لو جعلها كذلك لكان هذا هو القسم الاول وذلك
مما قد فرغ عنه وبقي في العقل قسم اخر وهو الذى يكون خيره غالبا
على شره وقد بينا ان الاولى بهذا القسم ان يكون موجودا ومن هذا الجواب
لا يعجبني لان لقايل ان يقول ان جميع هذه الخيرات والشرور انما توجد
باختيار الله تعالى وارادته مثلا الاحراق الحاصل عقيب النار ليس
موجبا عن النار بل الله تعالى اختار خلقه عقيب مماسة النار وانه اذا كان

حصول الاحراق عقيب النار باختيار الله تعالى وارادته فكان يمكنه ان
يختار خلق الاحراق عندما يكون خيرا ولا يختار خلقه عندما يكون شرا
ولا خلاص عن هذه المطالبة الا ببيان كونه سبحانه وتعالى فاعلا بالذات
لا بالقصد والاختيار ويرجع حاصل هذا الكلام في هذه المسئلة الى مسئلة
القدم والحدوث وبالله التوفيق

الباب الرابع في النبوات وتوابعها وفيه

فصل واحد في انه لا بد من النبي

ان من المعلوم ان الانسان يفارق ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته
لو انفرد وحده بل لا بد من ان يكون معه اناس اخرون ليعين كل واحد منهم
صاحبه على بعض مهماته مثلا ذلك يخبز لهذا وهذا يطحن لذلك واخر
يزرع لهما حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا فلهذا صار الانسان مدنيا السبب صح
بالطبع حتى ان البداة الغير المتمدنين لا تشبه اخلاقهم اخلاق الناس
الكاملين واذا كان كذلك فالاشخاص الانسانية لا بد لها من اجتماع
ولا بد وان يجري بينهم معاملات ولا بد من شرايع لئلا يظلم بعضهم
بعضا ولا بد لتلك الشرايع من واضع يضعها ومقدر يقدرها وذلك
الواضع لا بد وان يكون بحيث يشافه الناس ويرشدهم الى الشريعة لا بد صح
فيكون ذلك الشارع لا محالة انسانا وهو لا بد وان يكون مخصوصا
بمعجزات وخوارق عادات الناس لينقاد له الناس وخواص النبي
كما ذكر ثلاثة احدها في قوته العاقلة وهو ان يكون كثير
المقدمات سريع الانتقال منها الى المطالب من غير غلط وخطا يقع له
فيها وثانيها في قوته المتخيلة وهو ان يرى في حال اليقظة ملائكة
الله ويسمع كلام الله تعالى ويكون مخبرا عن المغيبات الكائنة والماضية
والتي ستكون وثالثها ان تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم
فيقلب العصا ثعبانا والماء دما ويبري الاكمه والابرص الى غير ذلك من

مثل

المعجزات واذا عرفت انه لا بد من وجود هذا الشخص فنقول ان العناية الالهية
لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تقعير الاخمص وانبات الشعر على الاشفار
والحاجبين فكيف تهمل وجود هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم هذا
ما نقوله في اثبات النبوة واما ان النبي كيف ينبغي ان يشتغل بدعوة الخلق
وكيف ينبغي ان يسن الشرايع فذلك يتعلق بالسياسات
واما بيان تاثير العبادات والطاعات في تزكية النفس وتفصيل القول فيها
فذلك يتعلق بعلم الاخلاق ولو اخر الله في الاجل جمعنا في هذين
العلمين كلاما محررا وضممناه الى هذا الكتاب واما الان لما وفقنا
الله تعالى لجمع هذه المسائل الطبيعية والالهية على هذا الترتيب
والتهذيب الذي لم يسبقنا اليه فلنختم الكتاب حامدين لله تعالى
ومصلين على خيرة رسله محمد واله وسلم وشرف وكرم

تم الكتاب والحمد لله على جميع لطفه وجزيل صنعه
حمدا ظاهرا وباطنا والصلاة على سيد الابرار
وخاتم الانبيا محمد وعلى اله وعترته من الاخيار
والاطهار وسلم تسليما على يدي الفقير الى ربه المعترف
بتقصيره وذنبه عبد الرحمن بن محمد المراكشي المغربي في
عشر ربيع الاخر سنة خمس عشرة وستماية في
حلب المحروسة حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه

بلغ [illegible] مطالعة وتصحيحا [illegible]
[illegible] مطالعة وتصحيحا [illegible] والحمد لله [illegible]